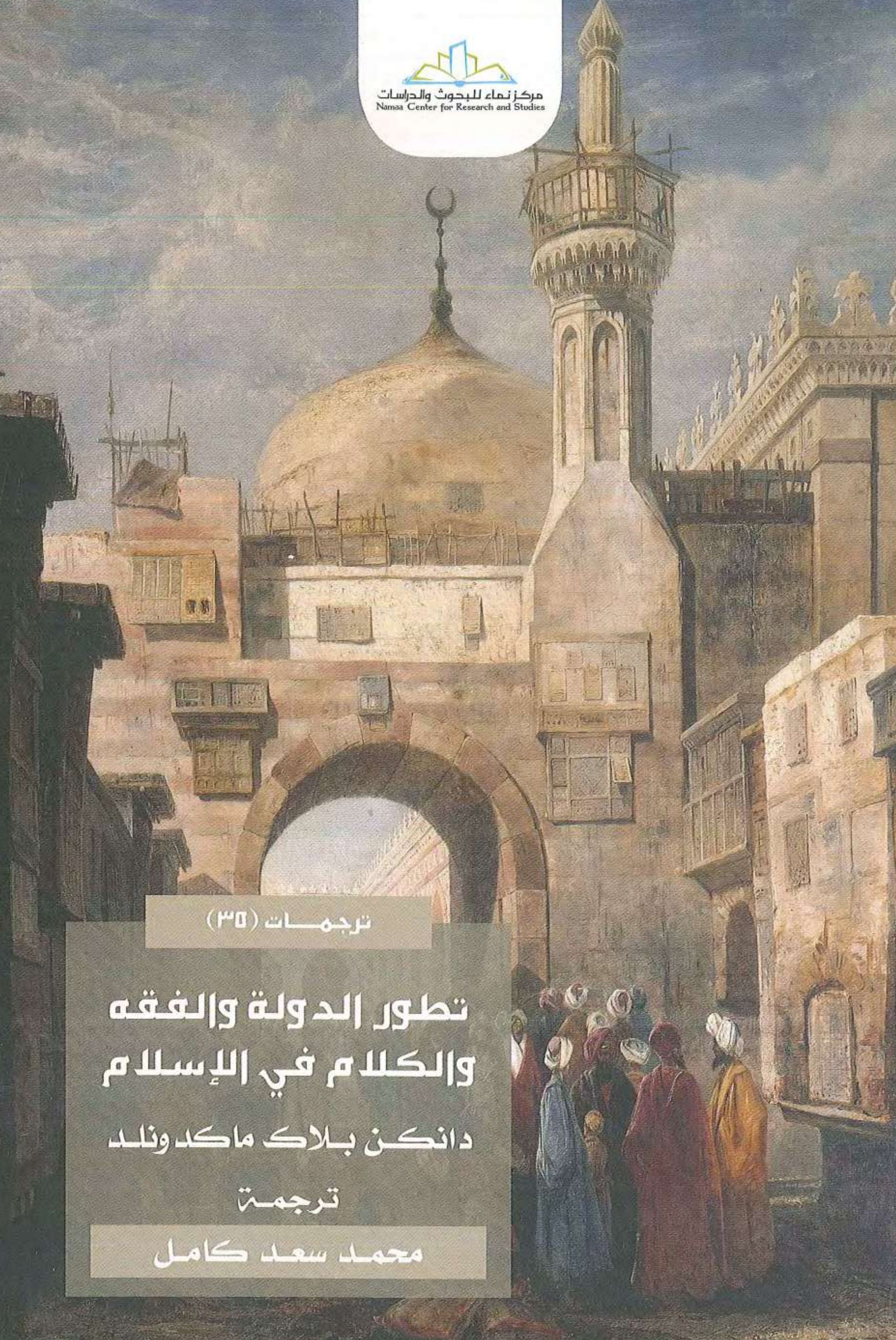


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ترجمات (٣٥)

تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام

دانكن بلاك ماكدونلد

ترجمة

محمد سعد كامل

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.



تطور الدولة والفقه
والكلام في الإسلام



ترجمات (٣٥)

تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام

دانكن بلاك ماكدونلد

ترجمة

محمد سعد كامل

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام
المؤلف: دانكن بلاك ماكدونالد / ترجمة: محمد سعد كامل

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
ماكدونالد/ دانكن
تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، دانكن بلاك ماكدونالد (مؤلف)، محمد سعد كامل (مترجم)
٣٦٨ ص، (ترجمات؛ ٣٥)
٢٤×١٧ سم
١. الشريعة الإسلامية. ٢. علم الكلام الإسلامي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-669-6



هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:

Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory

Author: Duncan Black MacDonald

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام

Duncan B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903

*** المؤلف: دانكن بلاك ماكدونلد**

مستشرق أمريكي ولد بمدينة غلاسجو سنة (١٨٦٣م) وتوفي في سبتمبر (١٩٤٣م). درس اللغات السامية بغلاسجو ثم برلين، وذلك قبل اشتغاله بالتدريس بمدرسة هارتفورد لعلوم اللاهوت بداية من (١٨٩٣م)؛ إذ أنشأ أول مدرسة بالولايات المتحدة لخدمة الإرساليات التبشيرية بين مسلمي الشرق الأوسط. فكان شديد التدين بالمسيحية والدعوة إليها. وكان في طليعة من عنوا بكتاب «ألف ليلة وليلة» لإيمانه بأنه يعكس حياة التقىٰ والورع عند المسلمين، وممن عكفوا علىٰ دراسة الإسلام تاريخًا وفقهًا وكلامًا، وكذلك السحر والشعوذة عند العرب، والعلاقة بين الإسلام والمسيحية. ولذلك يوجد بمدرسة هارتفورد لعلوم اللاهوت قسمٌ يسمىٰ مركز ماكدونلد لدراسة العلاقات الإسلامية المسيحية تيمنًا باسمه. ومن مؤلفاته عن الإسلام: «العتق في الفقه الإسلامي»؛ و«أوجه الإسلام»؛ و«الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام»؛ و«حياة الغزالي»؛ و«التدين الانفعالي في الإسلام بسبب تأثره بالسماع والغناء».

*** المترجم: محمد سعد كامل**

مترجم وباحث مصري مهتم بالثقافة والحضارة الإسلامية والعربية، ومن ترجماته الصادرة عن نماء: «قراءة داروين في الفكر العربي» لمروة الشاكري؛ «صلح مصر بعد الفتح العربي في تاريخ الطبري» لألفريد ج. بتلر؛ «الجريمة والعقاب في الشريعة» لرودلف بيترز؛ «الحاكمية» لميشيل فوكو؛ «العناصر الأعجمية في الفقه الإسلامي في العصور الأولىٰ للإسلام» ليوسف شاخت؛ «التفكير في العلمانية والقانون في مصر» لطلال أسد؛ «الكلام عند الحنابلة» لجون هوفر.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المترجم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ عبده ورسوله محمد أفضل الرسل وخاتم النبيين، وعلىٰ آله وصحبه ومن اهتدىٰ بهديه إلىٰ يوم الدين، وبعد:

يتحدث هذا الكتاب لدانكن بلاك ماكدونلد أستاذ اللغات السامية بمدرسة هارتفورد لعلوم اللاهوت عن التطور التاريخي للدولة والفقه والكلام عند المسلمين. فيتناول في الباب الأول تطور نظرية الخلافة، ومعناها الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن رسول الله، ويعرفها ابن خلدون بأنها «حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلىٰ اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به». ويتناول الكاتب قضية الخلافة بعد وفاة رسول الله واجتماع المسلمين بسقيفة بني ساعدة واختيار أبي بكر، وهكذا جرىٰ العرف عند أهل السنة وتطور بالبيعة الخاصة ثم البيعة العامة من عموم المسلمين. ويتعرض أيضًا لفكرة المهدوية في الإسلام وترقب المسلمين بمختلف فرقهم وطوائفهم لعودة المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلًا بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا، ونظرية الإمامة عند الشيعة وانحرافهم عن صحيح الدين بقولهم في الإمام المستور الذي ينتظرون عودته بعد الغيبة.

ويتعرض كذلك لقيام الدولة الأموية والعباسية والفاطمية والأمويين بالأندلس، وكذلك ظهور الفرق المختلفة كالشيعة، والخوارج، والإباضية، والأدارسة، والوهابية، والسنوسية. وكل منها يدعي أحقيته برياسة المسلمين وخلافة رسول الله وأنها الفرقة الوحيدة الناجية من النار والسائرة علىٰ طريق الحق، وما سواها من أهل البدعة والضلال.

يعرج الكاتب بعد ذلك إلىٰ باب الفقه، ويُقصد به لغةً العلم بالشيء وفهمه ومعرفته معرفة جيدة، ويُقصد به اصطلاحًا معرفة الأحكام الشرعيّة المتعلقة بأعمال المكلفين وأقوالهم، والمكتسبة من أدلتها التفصيلية، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية وما يتعلق بهما من إجماع واجتهاد. ويتحدث الكاتب في هذا الباب عن حال المسلمين أيام رسول الله والأصول التي كان يعتمد عليها في الرد علىٰ مسائلهم الشرعية؛ ثم ينظر في الوضع الفقهي بعد وفاته من حاجة المسلمين لجمع القرآن الكريم وتدوين السنة في كتب جامعة لها، مما أسفر عن ظهور المسانيد، والمصنفات، والسنن، وتطور هذه الجهود حتىٰ قامت المذاهب الفقهية المعتبرة عند أهل السنة. ولا يفوته الحديث عن الاستحسان والاستصلاح والقياس وغيرها من الأدوات التي استعان بها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، وكذلك الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث، ويمر مرور الكرام علىٰ الفقه عند الشيعة والإباضية.

يصل الكاتب بعد ذلك لباب الكلام وهو أطولها وأهمها في تاريخ الإسلام. ويسمىٰ علم الكلام أحيانًا بعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر. ويعرِّفه الفارابي بقوله: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان علىٰ نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل». ويعرفه عضد الدين الإيجي بقوله: «الكلام علمٌ يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينيّة، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة». والكلام من العلوم التي خاض فيها كثيرون وانحرفوا فيها عن أصول الدين، وتعددت الفرق الكلامية، كل بما لديهم فرحون. فيوجد المرجئة، والخوارج،

والقدرية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية، والجهمية، وهلم جرا. ويتعرض الكتاب لأقوال هذه الفرق ومعظمها يدور في فلك التوحيد والصفات، وحدوث العالم، ورؤية الله يوم القيامة، وخلق القرآن. ويتحدث أيضًا عن فلاسفة المسلمين والتصوف في الإسلام في المشرق والمغرب.

وتعد ترجمتنا لهذا الكتاب ضربًا من ضروب الترجمة الأيديولوجية. ولسنا بحاجة للاستفاضة في تحليلها، ولكن حسبنا أن نقول إن هذا اللون من الترجمة يسمح للمترجم بالتدخل في النص وعدم التقيد به والتمسك بمقاصد المؤلف وألفاظه. ويعترض كثيرون علىٰ هذا اللون من الترجمة ودعواهم في ذلك تجرد الترجمة ونقلها لحرفية النص الأصلي. ولكن حسبي أنني من أنصار المذهب الآخر الذي أجاز لي مواءمة هذا النص بما يتوافق والذوق بل والعقيدة الإسلامية السنية؛ مع العلم بأنني لا أؤيد الأخذ المطلق بهذا المذهب في سائر صنوف الترجمة. فمن ذا يرضىٰ بقول المؤلف في رسول الله بأنه «شاعر» أو بأن عائشة «داهية الإسلام» وأن الجزيرة العربية «مرتع المسلمين»؟ فكان لزامًا علينا التدخل لترغيب القارئ في قراءة النص، أي كان علينا الاستعانة بفلتر أيديولوجي لتنقية هذه المغالطات، وهي مواءمة أيديولوجية لا تقل أهمية عن المواءمة الثقافية التي يألفها جمهور المشتغلين بالترجمة. واقتصرنا علىٰ التدخل في آرائه الشخصية التي كان النص ليستقيم دون إقحامها فيه؛ وتجنبنا بقدر المستطاع التدخل في عرضه للحقائق التاريخية التي لا إشكال فيها. فصار رسول الله «فصيحًا بليغًا» وأمست عائشة «أم المؤمنين» وغدت جزيرة العرب «باحة المسلمين». فهكذا عملنا، وهكذا دأبنا. ونخص هذه التدخلات التي أنقذنا بها النص بدراسة علمية وافية إن شاء الله، غايتها تبيان الاستراتيجيات والأدوات التي تبنيناها في ذلك وليس تبريرها، وحفاظًا علىٰ الأمانة العلمية فقد وضعها هامشًا مصحوبًا بنجمة عند هذه المواضع كلها وأثبتنا في الهامش عبارة النص الأصلي بترجمتها الدقيقة.

وأختتم هذه المقدمة بإهداء هذا الكتاب إلىٰ صديقي العزيز محمد مجاهد. وأرجو من الله ﷻ أن ينفع بهذا الكتاب القارئ والباحث والدارس. ولله در

القائل إن لم يكن عونٌ من الله للفتىٰ فأول ما يجني عليه اجتهاده. وكما يقولون: المأمول من الناظر أن يكون للعيب ساترا، وللزلل غافرا، فإن الكريم يسمح، وإذا وجد الشين يصفح، والله يمن بالقبول، للسائل والمسئول.

«وفقنا الله لما فيه خير الأوطان ونشر العلوم والعرفان»

✍ **محمد سعد كامل**

مصر - أكتوبر (٢٠١٧م)

Mohammed.kamel2020@gmail.com

تصدير

أقدم للقارئ الكريم هذا الكتاب وكلي خجل وحياء. فلا جَرَمَ أننا بحاجة لهذه النوعية من الكتب ليستعين بها طلاب العلم في دراستهم. واشتدت هذه الحاجة إليه وكثرت المطالبة به من المثقف الذي يرغب في التبحر في قراءة كتاب «ألف ليلة وليلة» إلىٰ دارس التاريخ أو الفقه أو الكلام الذي يرغب في أن يعرف كيف خاض العالم الإسلامي العظيم في مثل هذه المسائل. وما تزال الصعوبة التي تواجه العدد المتزايد من الشباب الذي يقبلون علىٰ تعلم اللغة العربية أشد الصعوبات. فلا يوجد باللغة الإنجليزية أو الألمانية أو الفرنسية كتاب قد يشير الأستاذ علىٰ طلابه بالاستعانة به في التعرف علىٰ تطور هذه العلوم؛ إذ لا يتوفر عن تطور الفقه اللهم إلَّا قصاصات ومتفرقات، ولا شيء بين أيدينا عن الكلام. ولكن لا شك في قدر الصعوبة التي واجهتنا في إشباع هذه الحاجة. وبوسع غولدزيهر أن يتصدر لهذه المهمة ويقوم بها خير قيام؛ ولكن ما من مستعرب علىٰ وجه الأرض بوسعه التصدر لها إلَّا وقلبه مملوء بالخوف والوجل. فتشكل الصفحات القادمة إذن نوعا من المحاولات البائسة، إذ ما هي إلَّا اندفاع من رجل يعلم علم اليقين أنه ليس بملك منزل وليس معصومًا عن الخطأ، ولكنه يرىٰ أيضًا فجوة في تناول هذه العلوم ولا يرىٰ علو الهمة فيمن هم خير منه لسدها. إلَّا أنني أؤكد علىٰ شيء واحد، وهو أن سائر النتائج التي أقدمها بين دفتي هذا الكتاب قد تم التوصل إليها والتحقق من صحتها من المصادر العربية. ونادرًا ما أذكر هذه المصادر بنص الكتاب أو بملحق المراجع والمصادر، ذلك أن هدفنا من الكتاب أن ينتفع به من ليسوا عربًا، ولكنها مصدر قولنا ومرجع علمنا في كل سطر من

سطوره. وهذا لا يعني أنني أدعي بأن النتائج التي أوردها ههنا نتاج مجهودي وثمرة عقلي. فسوف يدرك كل مستعرب علىٰ الفور أي الرجال شربت من معينهم، ونهلت من علمهم، وتتلمذت علىٰ أيديهم. ويأتي علىٰ رأسهم غولدزيهر الذي أكن له في صدري كل ثناء وتقدير؛ وهل من مستعرب لا يدين له بالفضل؟ وأضم إليه أستاذي سخاو الذي ما يزال حيًا يرزق ولا يقل تأثري به عن تأثري بما كتبه غولدزيهر من كتب ومقالات. فأتوجه إليه الآن بالشكر والتقدير لما لقيت منه من لين قلب وما أسداه لي من نصح بصدر رحب. وأدين بالفضل أيضًا لكل من نولدكه، وسنوك هرخرونيه، وفون كريمر، ولين- وغيرهم الكثير والكثير. وسيعلم من ما زال منهم حيًا ما أخذته عنهم في صفحات كتابي، وسيغفرون لي محاولاتي في السير علىٰ خطاهم وتطوير نتائجهم، وسيعلمون أيضًا ما هي نتائجي وأفكاري، ولا رغبة لي في الخوض في مسألة أينا الأسبق إليها. ولم ندرج الحواشي التي ربما كانت لتوفي كل عالم قدره؛ إذ لن يستفيد قراء هذا الكتاب من مثل هذه المراجع في هذه الموضوعات التي تبلغ مبلغًا شديدًا من الاتساع. وسيكون علينا الإشارة أيضًا للمصادر العربية بنهاية الكتاب.

ولزامًا أن أقر بيد العون التي مدت إليّ من عدة جوانب. فأنا مدين للمناخ الأكاديمي والمثل العلمية التي تتبناها مدرسة هارتفورد لعلوم اللاهوت لتمكيني من تأليف مثل هذا الكتاب، وذلك من ضحالة الروافد اللاهوتية العادية حتىٰ وقتنا هذا. وقد تلقيت أيما عون من زميلي البروفسير جيليت بنقده ومقترحاته لألفاظ علم الكلام. وأنار تالكوت ويليامز الدكتور بجامعة فيلادلفيا بصيرتي بالحركة الإدريسية بشمالي أفريقيا. وقد أخذت جملة كاملة في الفصل الأول من باب الفقه عن ملحوظة طيبة وردت بمجلة «ذا نيشن» في افتتاحيتي لتطور علم الفقه عند المسلمين. وأخيرًا والأهم أنني مدين بالفضل لزوجتي لصبرها في نسخ هذه الصفحات ونقدها الفطن والنير في التخطيط لها وتصويبها. وينتهي بشكرها هذا التصدير خير نهاية.

دانكن بلاك ماكدونلد

هارتفورد - ديسمبر (١٩٠٢م)

مُقَدِّمَة

يتصف النشاط الإنساني بصفتي الوحدة والتعقيد اللتين تشكلان المفارقة الكبرىٰ معًا. فما أكثر شعاب الحياة وتعددها ولكنها أيضًا وحدة واحدة. ولذلك فقلما يتيسر لنا -بل لا يُستحب- تقسيم إحدىٰ حضارات العالم إلىٰ أبواب لمحاولة تتبع نشأة وتطور كل باب علىٰ حدة؛ إذ يستحيل حمل فأس وشطر الحياة بها إلىٰ شطرين. وهذا هو الواقع الحقيقي لحضارة الإسلام؛ لأن وحدتها الفكرية -بخيرها وشرها- هي الصفة المذهلة التي تميزها. فلعل هذه الحضارة قد حلت مشكلة الدين والعلم، كما يؤمن البعض؛ ولعلها سحقت سائر صنوف الفكر الذي انحرف عن صحيح الدين، كما يؤمن كثيرون غيرهم. وبغض النظر عن هذا أو ذاك فحياتها وفكرها يشكلان وحدة واحدة.

وكذلك الحال مع فروع هذه الحضارة، إذ قد يكون من الممكن تعقب تطور الدول الأوروبية التي قامت علىٰ أطلال الإمبراطورية الرومانية، بل إننا نستطيع مشاهدة تزايد إرث الكنيسة وزواله مرة أخرىٰ، بينما قد لا نلم اللهم إلَّا بفكرة عابرة عن اللاهوت الكاثوليكي. وقد يكون بوسعنا الإسهاب في نمو هذا النظام اللاهوتي بينما لا نلامس القانون المدني ولا القانون الروماني، بل بوسعنا غض الطرف عن القانون الكنسي نفسه. وقد تحكم الدولةُ في أوروبا الكنيسةَ، أو يتبدل الحال فتحكم الكنيسةُ الدولةَ، وإمّا قد يتصالحان وتصير بينهما صداقة مريبة، بحيث يُفترض ألّا يلتفت أيُ منهما للآخر. ولكننا لا نرىٰ هذا الانقسام في دولة الإسلام التي ظلت فيها الوحدة لا يمكن تفتيتها إلىٰ أن أفل نجم الإسلام عما

كان عليه في فجر الرسالة. وتعد أحكام الدين -نظريًا- هي القانون الذي يسير الناس بمقتضاه. إذ كان القانون المدني والفقه وحدة واحدة في مطلع الإسلام علىٰ الأقل. فلا يمكننا إذن أن نقول في الإسلام: «فلان فقيه في الدين وفلان عالم بأمور الدولة، وفلان مفوّه في الكلام». فقد يجمع الرجل الواحد الثلاث صفات معًا، بل لا بد له من التحلِّي بها جميعًا، إن أراد أن يكون ذا شأن بالمجتمع الإسلامي. وقد لا يتعرض رجل الدولة إلىٰ الخوض في علم الكلام أو الفقه، ولكن رياضته وتنشئته سوف تشترك في قواسم كثيرة مع تنشئة المتكلم والفقيه. وقد لا يكون المتكلم الفقيه واحدًا من أصحاب الكلمة المسموعة في الدولة، ولكنه سيكون حجة يحج إليها الناس ليخطبهم في شئونها. ولسوف ينظر في العهود والمواثيق، ويفصل في الخلافة إن وقع فيها نزاع، ويحدد لسائر الرجال منزلتهم ودرجتهم في الدولة. ولسوف يعظ أمير المؤمنين نفسه بما يحل له وما يحرم عليه وفقًا لأحكام الشريعة.

إن الضرورة وحدها إذن هي التي حملتنا علىٰ تقسيم هذه الإلمامة لتطور الفكر الإسلامي إلىٰ أبواب ثلاثة. وفيما يبدو أننا لم نتوصل إلىٰ عرض آخر يمكننا من تناول الثلاثة موضوعات جملة واحدة علىٰ نحو معقول؛ لأن هذا كان من شأنه التسبب في خلط شديد وتعقيد غير سديد. ونستهل هذا الكتاب بموضوع تطور الدولة لبساطته ولأنه ملموس أكثر من غيره. نتبعه بعد ذلك بالحديث عن تطور الأفكار والمذاهب الفقهية نظرًا لقصر الفترة التي استغرقها تطور الفقه. وأخيرًا تأتي أفكار المتكلمين التي استغرقت فترة طويلة من تاريخ الإسلام وبلغت مبلغًا هائلًا من التعقيد. وعلىٰ طالب العلم أن يعلم يقينًا أن هذا التقسيم ما جاء إلَّا بهدف تبسيط عرض هذه المادة وتيسير تناولها، ذلك أنه لا يوافق أية حقيقة تذكر علىٰ أرض الواقع. ولا شك أن هذه الغشاوة سوف تنقشع عن أعين الطلاب مع تبحرهم في قراءة هذه السطور. ولسوف يقابل الأسماء نفسها والمصطلحات ذاتها والمنهج المدرسي[1] عينه في الأبواب الثلاثة. فلا جَرَمَ أن الرسالة التي

(١) مدرسية (Scholasticism): «فلسفة المدارس والجامعات في القرون الوسطىٰ التي بدأت من القرن العاشر وامتدت إلىٰ القرن السادس عشر. اعتمدت هذه الفلسفة بوجه خاص علىٰ أرسطو، محاولة =

تتحدث عن الفقه تختلف عن الرسالة التي تتحدث عن الكلام، إلَّا أن كل واحدة منهما تلامس الأخرىٰ في نقاط لا تحصىٰ. وقد يكون مؤلف الرسالتين واحدًا وهذا يسير؛ وستحتوي كل رسالة علىٰ نقاط كثيرة لا يمكن فهمها إلَّا بقراءة الأخرىٰ. ولا بد للطالب إذن أن يعمل جاهدًا للجمع بين هذه الأبواب الثلاثة وتقريبها من بعضها البعض، مستعينًا علىٰ ذلك بجدول الأحداث التاريخية، وفهرس الأعلام والأماكن والفرق والطوائف والطرق، بجانب اجتهاده في القراءات الموازية لهذا الكتاب. وسيشاهد في الجدول تعاقب الرجال وتلاحق الأحداث الواردة في الأبواب الثلاثة مجموعة في ترتيب واحد. وسيوفر له الفهرس أيضًا الألفاظ والمصطلحات التي سيلاحظ تواترها في أبواب الدولة والفقه والكلام. أضف إلىٰ ذلك أنها تمده بالمفردات التي يحتاجها لقراءة النصوص المتبحرة في هذه الأبواب.

لكن لا غنىٰ من إعادة التحذير من بضعة أشياء. فهذه الإلمامة لا تبلغ مرتبة الكمال ليس فقط من حيث التفاصيل بل ومن حيث الأجزاء التي تغطيها؛ إذ اقتضت الضرورة غض الطرف تمامًا عن مراحل مهمة من تطور الدولة والفقه والكلام في دولة الإسلام. ولذا لم نقترب من البابية علىٰ الإطلاق ولم ندق باب الفقه والكلام عند الشيعة قط. ومر حديثنا مرور الكرام علىٰ مذهب الإباضية ولم نلتفت كذلك لتصوف الفرس وتصوف الأتراك. ولم نوف الكيانات الجليلة مثل الدراويش حقها من الدراسة، ولعلّنا لم نوف مشروع الدعوة إلىٰ الإسلام حقه من الكلام. وسوف نرشد الطالب حول هذه النقاط وغيرها في قائمة المراجع والمصادر. وهذه القائمة هي الأخرىٰ لا تدعي الكمال ولا تشتمل إلَّا علىٰ عناوين منتقاه للكتب، ولكنها ستنفعه علىٰ الأقل كمقدمة ومدخل لهذه الموضوعات شديدة التوسع. وقد يكون خيرًا أن نقول ههنا مليًا إنه لا يسع أحدا

= التوفيق بين فلسفته وبين التعاليم الدينية، وعولت علىٰ منطقه وقياسه في استدلالاتها، ومن أشهر ممثليها توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، وتسمىٰ أيضًا «الإسكولائية». والمدرسي من يأخذ بمنهج القرون الوسطىٰ وآرائها، ولو كان من أبناء القرن العشرين، ولا يخلو بهذا المعنىٰ من الزراية، وقد تطلق المدرسية أيضًا علىٰ الفكر الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي». [«المعجم الفلسفي»، مجمع اللغة العربية، عالم الكتب، بيروت، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، (ص/١٧٣)].

دخول معترك التأليف في هذا الميدان دون تعلم اللغتين الفرنسية والألمانية وإجادة القراءة بهما، ولن يخرج بعمل مقنع دون قدر من الإلمام باللغة العربية.

نعاود قولنا بأن هذه الإلمامة يعتريها النقص لأن تطور الإسلام لم ينته بعد. فإذا كان الدين الإسلامي كما يدعي البعض عبارة عن طريق مسدود[(١)]*، فإنه بالتأكيد طريق في غاية الطول؛ فُتِحت علىٰ جانبيه أبواب وساحات عديدة؛ وما تزال شعوب كثيرة تهيم أسفل منه. وهو أيضًا الدين الذي يقربنا لنكاد نلامس الخلافات الكبرىٰ التي تعتري زماننا. ونرىٰ فيه تاريخ ماضينا كما لو أننا ننظر في مرآة صادقة. ولكننا لا نرىٰ نهايته بعد، بل مثلما لم تتجل نهاية المسيحية في الأفق بعد. ولزامًا علىٰ طالب العلم إذن أن يتذكر أن الإسلام حقيقة واقعة في حاضرنا وأن الدين الإسلامي كائن حي، قد يتحكم العلم بأحكامه في مصيرنا نحن معشر الأوروبيين الذين نعيش في المعسكر الآخر[(٢)]*؛ ذلك أنه لا مشاحة في أن الحضارات الثلاث التي تناصب بعضها البعض العداوة والشحناء هي العالم المسيحي والدين الإسلامي والصين. ومتىٰ شاءت الأقدار لأن تتحد هذه الحضارات -أو قل تصل إلىٰ قدر من التفاهم المتبادل بينها- فحينها، وحينها فقط، ستنعم قضية الحضارة بالأمان. ومن الأهداف التي يرنو لها هذا الكتاب هو المساعدة ولو بقدر ضئيل في فهم الإسلام وسطنا.

---

(١) * النص الأصلي: «فإذا كان دين محمد كما يقول البعض عباة عن طريق مسدود».

(٢) * النص الأصلي: «قد يتحكم العلم بأحكامه في مصيرنا ونحن نعيش في المعسكر الآخر».

الباب الأول

تطور الدولة



الفصل الأول

الفصل الأول

وفاة رسول الله[(١)]* ومشكلة الخلافة؛ الأحزاب؛ بنو هاشم وبنو أمية وبنو العبّاس؛ مبايعة أبي بكر؛ ترشيح عمر؛ دستور عمر؛ مبايعة عثمان؛ الأمويون يصلون لسدة الخلافة؛ مقتل عثمان؛ أصول الشيعة؛ مبايعة علي؛ القتال بين المسلمين؛ معاوية أول الخلفاء الأمويين؛ أصول الخوارج وفتنهم[(٢)]*؛ الإباضية؛ نشأة الشيعة؛ مقتل الحسين في كربلاء؛ النظريات الشيعية المختلفة في الإمامة؛ مذهب غيبة الأئمة المستورين؛ الخروج علىٰ الأمويين؛ العباسيون علىٰ كرسي الخلافة؛ الأمويون في قرطبة.

❊ ❊ ❊

وقف المسلمون بعد وفاة رسول الله في المدينة في السنة الحادية عشر من الهجرة (٦٣٢م) في مواجهة ثلاث مسائل عظيمة: أولها وجود قضية يدركون صورتها المباشرة علىٰ الأقل وهي وفاة النبي الذي هاجروا معه ونصروه وقاتلوا معه وبايعوه؛ والأخريان تلامسان أمورًا تتعلق بمستقبلهم: إذ اقتضت عليهم الضرورة اختيار رجل يتولىٰ أمرهم خلفًا لرسول الله، وبذلك يشكلون ما سيكوّن طبيعة الدولة الإسلامية في مختلف الأزمان. فلم يعين رسول الله خليفة يتولىٰ أمر الأمة مثلما ورث يوشع بن نون النبوة بعد موسىٰ عليه السلام؛ فلاقىٰ ربه دون أن يخبر

---

(١) * النص الأصلي: «وفاة محمد» - كل تحسين يذكر من الآن فصاعدًا مثل رسول الله، والراشدين، وجبريل الأمين، والسيدة عائشة، ورضي الله عنه، ورحمه الله، وصلىٰ الله عليه وسلم، وكتاب الله، والقرآن الكريم، والذكر الحكيم، وتعالىٰ، وعز وجل، والإمام، والزهراء، والرشيد، وغيرها القليل، فهي ليست من نص المؤلف في شيء وإنما أضافها المترجم تماشيًا مع الترجمة الأيديولوجية التي أشرنا إليها في المقدمة.

(٢) * النص الأصلي: «أصول الخوارج وثوراتهم».

الأمة بخليفته في أمور الدنيا والدين. وإن كان لنا أن نتخيل حال بني إسرائيل عندما رحل موسىٰ وتركهم لا حول لهم ولا قوة علىٰ الشاطئ الآخر من نهر الأردن وما كان عليهم من استكمال مسيرتهم لدخول بيت المقدس، فسيكون لدينا فكرة مماثلة نوعًا ما عن حال المسلمين عندما رحل النبي وترك زمام الحكم. ولا جَرَمَ أن المسلمين ما كانوا يدركون ما يكتنف السُّنَّة الجليلة التي كانوا علىٰ وشك سنِّها في الإسلام، ومع ذلك كان يوجد ههنا -أي في أول اجتماع انتخابي دعوا إلىٰ عقده في سقيفة بني ساعدة- بوادر سائر صنوف الخلط والتناحر والالتباس التي كانت لها أن تقوّض وبالنهاية أن تدمر خلافة أمراء المؤمنين.

حكم محمد حكمًا مطلقًا[(١)]* لا ينازعه فيه أحد لأنه كان رسول الله. ولم يكن له ولد ذكر يستخلفه من بعده؛ وبرغم أنه لم يتكلم في هذه القضية فلا يحتمل أنها قد كانت لتؤثر علىٰ النتيجة المباشرة لها[(٢)]. فنحن لم نسمع شيئًا عن ابن موسىٰ ﷺ إلَّا بعد وفاته بفترة طويلة، وفي ظروف في غاية الالتباس عندئذ. فكانت الروح الحرة للعرب قديمًا شديدة القوة، وكانت القبائل - كما في أيام الجاهلية، مثلما يطلقون علىٰ عصر ما قبل الإسلام - تختار شيخًا لها من وقت لآخر، ولذلك قد استتب الأمر في الإسلام في ذلك الوقت علىٰ أن المسلمين هم من لهم الحق في اختيار قائدهم. ولكن سواء جرىٰ العرف علىٰ الانتخاب أم لم يجر، فثمة أحزاب تضع أعينها علىٰ الحكم، ولم يكن حال المسلمين باستثناء لتلك القاعدة. ولعلنا نذكر نحو أربعة أحزاب للمسلمين في هذا التوقيت؛ إذ كان يوجد السابقون بالإيمان الذين صبروا مع النبي في مكة علىٰ الشدة والبلاء وهاجروا معه إلىٰ المدينة وقاتلوا إلىٰ جواره في الغزوات الإسلامية، وهؤلاء هم «المهاجرون» الذين هاجروا معه من مكة إلىٰ المدينة. ثم كان هناك الحزب الذي تألف منه أهل المدينة الذين دعوه إلىٰ الهجرة إليهم ونصروه وبايعوه. وهؤلاء هم «الأنصار». وسوف نجد هذين الفصيلين يتزايدان سويًا ويشكلان الرعيل الأول من المؤمنين وصحابة النبي (والصحابة هم من صاحبوا النبي وآمنوا به وماتوا علىٰ ملة الإسلام)، ولكنهم كانوا في البداية في شقاق وكثرت بينهم الغيرة. ويأتي في المقام الثالث بعد ذلك حزب حديثي العهد

(١) * النص الأصلي: «كان محمد حاكمًا مطلقًا».

(٢) عبر أبو بكر الصديق عن حاجة المسلمين للخلافة بقوله: «لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم». [«المجمل في الآثار والحضارة الإسلامية»، محمد حمزة الحداد، مكتبة زهراء الشرق، (٢٠٠٦م)، (ص/١٦٨)].

بالإسلام ممن لم يعتنقونه إلَّا في اللحظة الأخيرة عندما فتح الله مكة علىٰ المسلمين، ولم يعد أمامهم ملجأ وملاذ من الله ورسوله[١]*. وهم يتألفون من «أشراف مكة ووجهائها» الذين حاربوا الدين الجديد عن آخرهم. فما هم إذن إلَّا نوع مختلف من المؤمنين ونظر الآخرون إليهم بعين الشك والريبة. وترجع أصولهم إلىٰ بني أمية، ولذلك أُطلق عليهم الأمويين. وللحديث بقية عن بني أمية في الصفحات القادمة. ويحتل المرتبة الرابعة حزب كان آخذًا في التزايد ولعل أفضل ما يوصف به هو اسم «أنصار الشرعية»؛ وهم من تقول نظريتهم إن الإمامة من حق الإمام، ليس لأنه انتُخب لها من المسلمين، ولكن لأنها حقه الأصيل. فالله ﷻ هو الذي اختاره لها مثلما اختار الرسول واصطفاه لتبليغ رسالته. والحق أن هذه الفكرة قد تطورت في فترات لاحقة، ولكنها تطورت تطورًا سريعًا للغاية، إذ كانت الأيام خير معين لها علىٰ الاستمرارية.

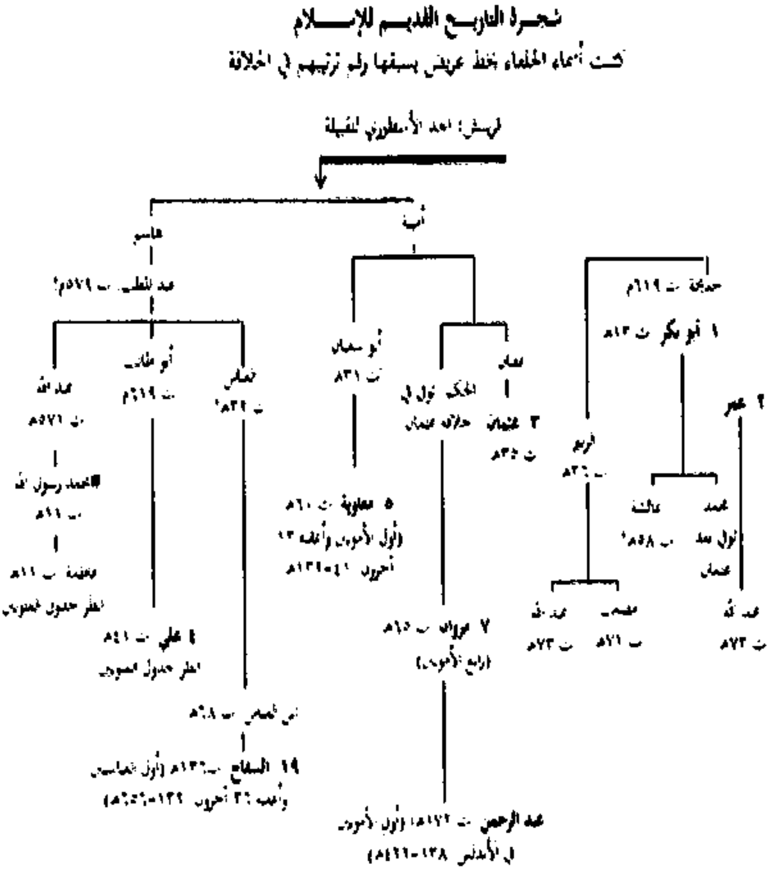
هذه إذن الأحزاب الواجب أخذها بعين الاعتبار، ولكن سيجدر بنا قبل المضي في الحديث عن بعض الأفراد الذين ينتمون لهذه الأحزاب أن نضع بعض العلاقات الأسرية التي تسمح لنا بتعقب كل أسرة والغيرة والدسائس بين القبائل التي سرعان ما انتقلت خارج أسوار مكة والمدينة المحدودتين وراحت تشغل الساحة الرحبة للتاريخ الإسلامي. والحق أن هذا مرجعه إلىٰ أن التاريخ لم يشهد قيام دولة أخرىٰ تمكن فيها فتات من الأسباب من إحداث تأثيرات عظيمة مثلما حدث في قيام دولة الإسلام. ولعلنا نقول -وإن كان قولنا يتسم بالتوسع ولكن لا يحيد عن الحق- إن وقار المرأة المسلمة وتجنبها للحياة العامة، بما فيه من خير جليل في زماننا لأمة بلغ تعدادها مليوني مسلم، يرجع إلَىٰ حادثة الإفك التي فقدت فيها عائشة زوجة الرسول عقدها ودار عنها الحديث علىٰ ألسنة الناس في ذلك الوقت لتوجسهم مما جرىٰ[٢]*. أما بالنسبة للنقطة التي نتناولها الآن، فلا جَرَمَ أن النزاعات بين العائلات المكية هي التي حركت وتوقف عليها التاريخ الإسلامي لمئات السنوات. وسوف تمدنا هذه الشجرة المكية بنقطة البدء اللازمة لموضوعنا (شكل: ١-١). تقول الأساطير إن جدهم هو قريش، ومن ثم أطلق

---

(١) * النص الأصلي: «عندما استولىٰ محمد علىٰ مكة ولم يعد أمامهم سبيل للفرار».

(٢) * النص الأصلي: «ولعلنا نقول، وإن كان قولنا يتسم بالتوسع ولكن لا يحيد عن الحق، إن انزواء المرأة المسلمة، بما له من آثار هدَّامة في زماننا لأمة بلغ تعدادها مليوني مسلم، يرجع إلىٰ الحادثة التي فقدت فيها عائشة زوجة محمد صاحبة الأربعة عشر عامًا عقدها ودار عنها الحديث علىٰ ألسنة الناس في ذلك الوقت لتوجسهم مما جرىٰ».

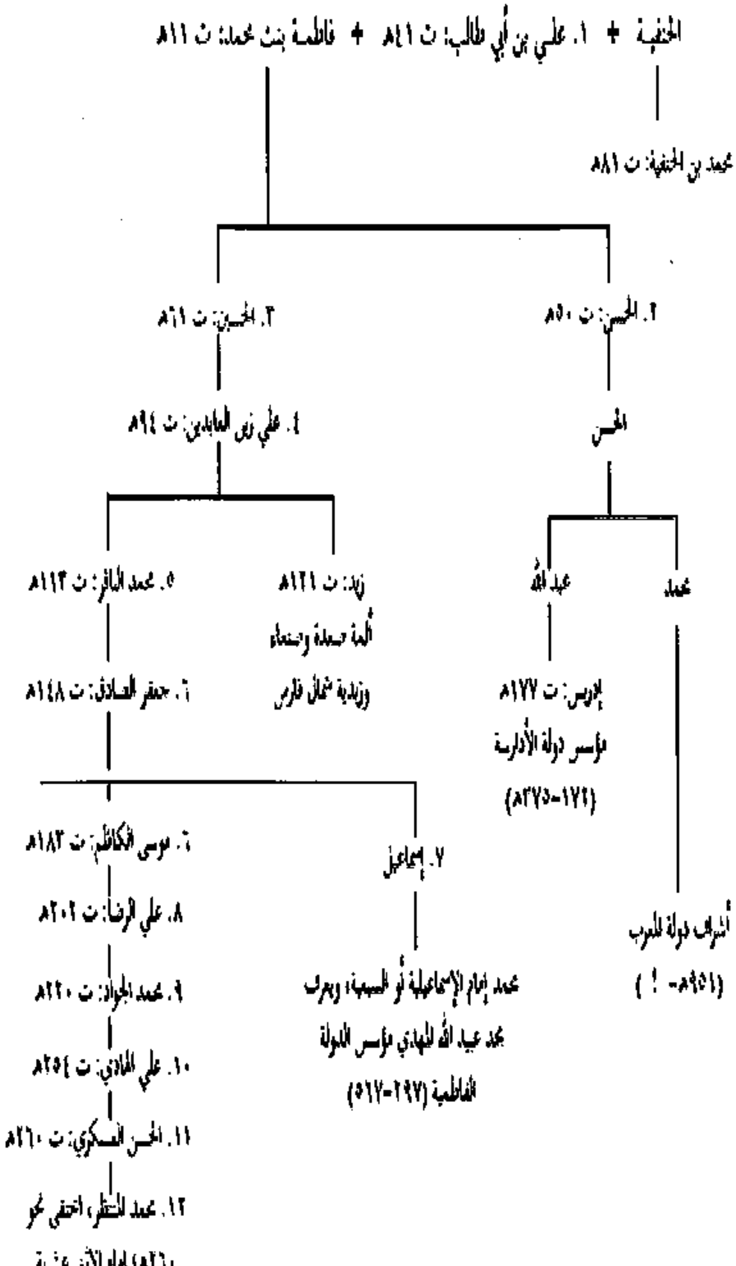
على القبيلة اسم «قريش». وأهم عائلتين داخل القبيلة هما بني هاشم وبني أمية، ويشغل تنافسهما على خلافة الرسول القرن الأول الهجري ونصف التاريخ الإسلامي، كما أن عصر الجاهلية الذي سبق الإسلام مباشرة حافل بالمزاحمة بينهما في مكة على حجابة الكعبة وسقاية الحجيج. ولسنا بحاجة إلى النظر فيما إذا كان هذا التاريخ القديم حقيقةً أو استنتاجًا انتهى إليه المسلمون في الأعصر اللاحقة. والتقسيم المهم الثاني هو ما بين بني العباس وبني أبي طالب، وهما من عمومة رسول الله. جاء من نسل أحدهما العباسيون، الذين يدعي السلطان العثماني الآن بأحقيته في الخلافة باعتباره وريثهم، وخرج من نسل الآخر مختلف الأنسال الشيعية المتصارعة، الذين سنتعرض إلى وبال أمرهم[1]* بعد قليل (شكل: ١-٢).



(شكل: ١-١)

(١) * النص الأصلي: «سنتعرض إلى إشكالياتهم».

شجـــرة العلويـــين



(شكل: ١-٢)

وبالعودة إلىٰ موضوعنا نجد أن اجتماع السقيفة أسفر عن اختيار أبي بكر للخلافة. فقد عُرف عن أبي بكر الدين والورع وحبه لرسول الله ودنوه منه. وهو أبو عائشة أحب أزواج النبي إلىٰ قلبه، وكان يصغره بنحو سنتين. كما كان أول من آمن به من الرجال، ومن البيّن أن هذه الصفات، فضلًا عن كونه من شيوخ المسلمين -وهي من السمات التي لطالما وقّرها أهل الجزيرة العربية- هي التي ضمنت له هذا الاختيار. إلّا أن هذا الاختيار لم يمر دون نزاع تتجلىٰ فيه البذور التي بلغت في الفترات اللاحقة درجة الفرقة والثورة. وهذا المشهد -كما يمكن تجميعه من كتابات المؤرخين العرب- يبث في نفوسنا صورة ملفتة لأساليب السياسة في العصور الحديثة. فلما تيقن المسلمون من خبر وفاة رسول الله، الذي جمع شمل هذه القبائل المتناحرة علىٰ أمور الدنيا، تمت دعوة أكابر القوم للاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وهناك اشتعلت نار الفتنة بين الأنصار والمهاجرين وأشراف بني أمية واحتدم الجدال بينهم. وفجأة قام عمر بن الخطاب الذي يعرف بقوة شخصيته ورجاحة رأيه وسط هذا الصخب و«شق الاجتماع» ومد يده إلىٰ أبي بكر ليبايعه. وأدرك المجتمعون مراد عمر ﷺ وسارت هذه سُنَّة دائمة في الإسلام، وفي اليوم التالي بايع عموم المسلمين أبا بكر باعتباره أول خليفة لرسول الله(١).

انتقلت الخلافة إلىٰ عمر بن الخطاب عندما انتقل أبو بكر إلىٰ الرفيق الأعلىٰ في السنة الثالثة عشر من الهجرة (٦٣٤م). وقد مر اختياره مرور الكرام، إذ كان أبو بكر قد رشحه للخلافة قبل وفاته ولم يبق شيء إلّا البيعة العامة من المسلمين. وقد دخل ههنا إذن مبدأ ثان -أو قل سُنَّة جديدة- ترافق الانتخاب المعروف؛ إذ كان من حق الخليفة أن يرشح من يستخلفه من بعده، علىٰ أن يتوفر فيمن يختاره الصفات المناسبة لهذا المنصب الجليل. فلم يكن أبو بكر مثل أوليفر

---

(١) بعد أن تمت بيعة أبي بكر بيعة عامة صعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنىٰ عليه:
«أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتىٰ آخذ له حقه، والقوي عندي ضعيف حتىٰ آخذ منه الحق إن شاء الله تعالىٰ. لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم. قوموا إلىٰ صلاتكم رحمكم الله».

كروموبل الذي رشح ابنه ريتشارد لرئاسة الكومنولث البريطاني من بعده، ولكنه اختار رجلًا قد كان يده اليمنىٰ في الخلافة، وعرف أنه خير من يستطيع بناء الدولة. وقد أثبتت الأحداث صدق فراسته، إذ أثبت عمر ﷺ أنه ثاني مؤسس لدولة الإسلام لما تحلىٰ به من عقلية فذّة في الحكم والإدارة وإخلاصه لرسالة الإسلام. واستطاع عمر عن طريق قادة جيوشه فتح دمشق والقدس[(١)*] والقضاء علىٰ دولة الفرس في معركتي القادسية ونهاوند العظيمتين وفتحت له مصر. كما أنه أيضًا هو الذي قام بتنظيم الدولة الإسلامية - ويُستحسن أن نصف جزء من النظام الذي وضعه، وذلك لأهميته ولإيضاح الفارق بينه وبين من أعقبه في الخلافة. فقد أحاط عمر علمًا بالظروف التي يتوجب علىٰ المسلمين العمل بمقتضاها، ووضع خطة من البيّن أنها استندت لنظم الفرس في الإدارة كانت خير معين لهذا الوقت علىٰ الأقل.

تألف هذا النظام من عناصر اتصفت ببساطتها، إذ كان هناك طوفان العرب الذين يتدافعون من الجزيرة العربية فاتحين سائر البلدان التي يمرون بها[(٢)*]. وكان لزامًا الحفاظ علىٰ هؤلاء الجند كأداة للفتح إن كان للإسلام أن يستمر. ولذلك لا بد وأن يُمنعوا من الاستقرار في الأراضي الغنية التي فتحوها[(٣)*]، أي منعهم من الاشتغال بالزراعة والتجارة وهكذا، لكيلا يفقدوا هويتهم وسط شعوب الأقطار المفتوحة. وكان من الواجب الحفاظ علىٰ العرب كافة باعتبارهم فئة الجند المحاربين الذي يقاتلون لرفع راية الله ﷻ[(٤)*]. وحدث ذلك بموجب الأوامر التي قضت بحرمان المسلمين من تملك الأراضي الجديدة. فعندما يفتح الله علىٰ المسلمين بلدًا كانت الأراضي تترك لمالكيها السابقين علىٰ أن يؤدوا خراجًا عليها للدولة الإسلامية، بجانب إمداد معسكر المسلمين الذين يذودون عنهم بالطعام والكساء وعلف الدواب وكل شيء يحتاجونه. وقد انتشرت هذه المعسكرات -أو قل مدن العسكر- في أراضي البلاد المفتوحة وقد كانت وظيفتها

---

(١) * النص الأصلي: «الاستيلاء علىٰ دمشق والقدس».

(٢) * النص الأصلي: «يتدافعون من الجزيرة العربية منقضين علىٰ كل شيء في طريقهم».

(٣) * النص الأصلي: «الاستقرار في الأراضي الغنية التي استولوا عليها».

(٤) * النص الأصلي: «الذين يحاربون في معارك الله».

أنها مكان لإقامة المسلمين في أراضي الكفار. واقتصرت مهمة هؤلاء المسلمين علىٰ القتال، وكانت الدولة هي التي تقوم علىٰ رعايتهم من كسوة وطعام؛ أما الأموال التي تدخل بيت مال المسلمين، والتي تكونت من الغنائم(١)* أو الخراج أو الجزية التي أخذت من أهل الذمة، فكانت تقسم بينهم هم وغيرهم من سائر المؤمنين. وتسقط الجزية عمن دخل في الإسلام من أهل الذمة، أما الأرض التي كانوا يملكونها قبل الإسلام فكانت توزع علىٰ بني جلدتهم ممن يدينون بدينهم الأول، ليصبحوا مسؤولين عنها أمام الدولة. أمَّا هم، فيتلقون نصيبهم من بيت المال الذي يوزع بصفة منتظمة علىٰ المسلمين. ولم يُسمح لغير المسلمين بالعيش في جزيرة العرب نفسها، إذ تم الاحتفاظ بها -إن جاز لنا التعبير- كباحة(٢)* لمن يذودون عن الدين الجديد وكأرض قدسية لا تلوثها أقدام المشركين. وسوف نرىٰ من فورنا النتائج التي ترتبت علىٰ هذا النظام؛ فقد تم الاحتفاظ بالأمة الإسلامية قاطبة كآلة ضخمة للجهاد، وكانت شعوب الأقطار المفتوحة من جديد هي الآلات التي أمدتها بما كانت بحاجة إليه. (فالنظام كان نظامًا جماعيًا يهدف لخدمة الدعوة.)(٣)* أمَّا الآخرون -أي شعوب البلاد المفتوحة- فقد اضطروا للالتزام بأعباء الجزية والخراج(٤)*. ولكنهم لم يتمكنوا من بيع أراضيهم والرحيل عن أوطانهم؛ وذلك لعدم وجود من يبتاعها منهم: لا المسلمون يستطيعون لأنهم منهيون، ولا الذميون يطيقون لأن الخراج لازمها.

يمثل مثل هذا النظام في جوهره الدستور الذي سار عليه عمر بن الخطاب، وقد اشتهر هذا الدستور علىٰ مدار التراث الإسلامي. ولم يدم إلَّا فترة قصيرة وما كان ليستطيع البقاء طويلًا؛ ولكن ترجع الإطاحة به لأسباب سياسية وليس لأسباب اقتصادية واجتماعية. فقد تهاوىٰ جل هذا الدستور خلال فترة حكم الخليفة التالي والتغيرات التي صاحبت عصره. ومن البيّن أن اختيار عمر للخلافة كان قد استتب

---

(١) * النص الأصلي: «النهب».
(٢) * النص الأصلي: «مرتع».
(٣) * النص الأصلي: «فالنظام كان نظامًا شيوعيًا ولكن يقتصر علىٰ فئة بعينها».
(٤) * النص الأصلي: «فقد أثقل المسلمون كواهلهم بالأعباء التي فرضوها عليهم».

له نظرًا لكونه واحدًا ممن سبقوا إلىٰ الإيمان برسول الله ولكونه زوج حفيدته(١).
كان حزب الرعيل الأول من المؤمنين قد نجح مرتين في اختيار مرشحهم. ولكن الفرصة قد سنحت أخيرًا مع وفاة عمر في السنة الثالثة والعشرين من الهجرة (٦٤٤م) لحزب أشراف مكة من بني أمية الذين كانوا قد تصدوا طويلًا لدعوة النبي ولم يقبلوا بالإسلام دينًا إلَّا عندما لم يعد لهم من الأمر شيء أمام الدين الجديد. ولم يخبر عمر رضي الله عنه المسلمين بمن يستخلفه من بعده. وفيما يبدو أنه لم يصل لقرار مؤكد في شخص الرجل الذي يصلح لتولي هذا العبء، ولمَّا سعىٰ ابنه إلىٰ حثه علىٰ استخلاف خليفة للأمة فيقال إنه أجابه بقوله: «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني [أي أبي بكر]، وإن لم أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني [أي النبي]». ولكن توجد أيضًا رواية أخرىٰ تقول إنه بعد فشل المسلمين في إقناع أحد الصحابة بترشيح نفسه للخلافة فقد رشح عمر ستة رجال من صحابة النبي ليختاروا خليفة من بينهم بعد وفاته بمقتضىٰ شروط صارمة يجب توفرها فيمن يصلح لهذا المنصب، وقد تحطمت هذه الشروط جميعها بسبب الضغوط التي فرضتها تلك الظروف(٢). ونجح الأمويون في اختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه، الذي أبت الصدفة البحتة إلَّا أن يكون من السابقين بالإيمان برسول الله. وسرعان ما اتضح بعد ذلك أن عثمان قد حابىٰ الأمويين علىٰ حساب بقية المسلمين(٣)*. فكما يقال بالفعل -حسبما جاء بالروايات- فإن الصراعات لم تتوقف بين بني أمية وبني هاشم علىٰ سيادة مكة منذ العصر الجاهلي. وقد كان في انتصار الرسول وخلافة أبي بكر وعمر نصرًا لبني هاشم، وكان علىٰ المنتصرين مواصلة العمل لإزالة أي فوارق أو انقسامات قبلية أو عشائرية والجمع الجمع بين العرب أجمعين إخوانًا مسلمين. وقد تلاشىٰ هذا بأسره الآن مع وجود

---

(١) أي السيدة أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب وأمها فاطمة الزهراء وتسمىٰ زينب الصغرىٰ تمييزًا لها عن أختها زينب الكبرىٰ.

(٢) توسط رضي الله عنه فلم يترك الأمر للناس ولا عيّن واحدًا بل عيّن ستًا من أصحاب النبي ﷺ ليختاروا للخلافة أحدهم من بعده وهم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف.

(٣) * النص الأصلي: «وسرعان ما اتضح بعد ذلك أن عثمان سوف يحكم كأموي وليس كمسلم».

خليفة من بني أمية، وتبيّن أن عثمان -الذي عُرف بالتقوىٰ واللين-[(١)]* في أيدي عشيرته المعروفة بالدهاء[(٢)]*، كان ينجرف إلىٰ مسار لن تبقىٰ فيه الدولة للمسلمين بل للأمويين. وكانت الروح الشريرة التي تحركه هي ابن عمه مروان بن الحكم، الذي كان عثمان قد عينه كاتبًا له وهو الذي أصبح في نهاية المطاف رابع الخلفاء الأمويين. وكان أبوه الحكم بن أبي العاص قد دخل في الإسلام في اللحظة الأخيرة أثناء فتح مكة، وقد نفاه رسول الله بعد ذلك [إلىٰ الطائف] لخيانته. ولم يُسمح له بالعودة إلىٰ المدينة إلّا في عهد عثمان، وكان ابنه مروان، الذي ولد بعد الهجرة، أشد المناصرين لمطالب الأمويين. وعزل عثمان تحت الضغط المستمر لبني أمية عمال الولايات الذين كانوا قد صبروا مع النبي علىٰ الشدة والبلاء وحاربوا معه في سبيل الله، وعين أقاربه بدلًا منهم، وقد كانوا من أواخر من اعتنقوا الإسلام. وقد أخل عثمان بدستور عمر بن الخطاب ومنح الهبات والعطايا من مساحات شاسعة من أراضي الدولة. وساد الشعور لدىٰ الناس خارج المدينة أن الخليفة يرىٰ أن الأمويون معصومون، ولم يكن الأمويون أنفسهم عاجزين عن التدليل علىٰ ذلك. فكان المهاجرون والأنصار يحسبوهم من الكفار، ولعلهم كانوا علىٰ حق. وطفح الكيل في نهاية المطاف وظهرت الفتن في الولايات مثل الكوفة والبصرة ومصر وأخيرًا في المدينة نفسها. وفي السنة الخامسة والثلاثين للهجرة (٦٥٥م) استُشهد عثمان بخناجر المتآمرين[(٣)]* الذين قادهم محمد بن أبي بكر، الذي كان متعصبًا لا يشبه أباه أبا بكر وهذا وجه الغرابة، وكان ذلك فاتحة لحروب طويلة بين صفوف المسلمين. وواتت الفرصة حزب أنصار الشرعية في أثناء الاضطرابات التي أعقبت مقتل عثمان، ووقع الاختيار علىٰ علي بن أبي طالب ابن عم رسول الله وزوج ابنته فاطمة الزهراء.

ولحسن الحظ فإن ما تقدم ليس بتاريخ الإسلام، بل تاريخ الأعراف السياسية الإسلامية، ولذلك فليس ضروريًا أن نتطرق للروايات المتعارضة

---

(١) * **النص الأصلي**: «الذي عُرف بالتقوىٰ والضعف».

(٢) * **النص الأصلي**: «في أيدي عشيرته المعروفة بعلو همتهم».

(٣) * **النص الأصلي**: «سقط عثمان بخناجر المتآمرين».

والمتعددة التي تروي أحداث هذه الفترة. فمن البيّن أن هذه الروايات قد نُقحت وهُذبت وفق مناهج الطوائف التي جاءت في العصور اللاحقة، ولحماية شخصية الرجال الذين تولت ذريتهم فيما بعد زمام الحكم؛ إذ نسج العلويون رواية بالغة الدهاء[(1)]* ولكنها لا تخلو من التلفيق لصالح علي بن أبي طالب، وهي تغطي التاريخ المبكر للإسلام بأكمله وتجعل منه الخليفة الحقيقي الذي حُرم من حقه في الخلافة علي أيدي أول ثلاثة خلفاء واحدًا تلو الآخر، وقد تحمل هذا كله بصبر ملائكي. وتختلف هذه الرواية عن الموقف الشيعي المتشدد، الذي يسب الخلفاء الثلاثة أجمعين ويرميهم باغتصاب الخلافة، مرورًا بالموقف الأكثر وسطية الذي يقنع بسبب عمر وعثمان وحدهما، وصولًا إلىٰ من يرفض عثمان وحده، بل هناك علىٰ الطرف المقابل من يقنع بلعن الأمويين اللاحقين. والشيعة يتفقون في هذه النقطة مع أهل السنة، الذين يجلُّون عليًا جميعهم وتمتلئ قلوبهم بمحبته. وقد تصدىٰ لهذه النزعة نوعًا ما روح كشفت عن وجهها في الإسلام واتسمت بشدة التدين والنزوع إلىٰ الرفق واللين؛ إذ يلقي الإسلام علىٰ هذا الخلاف عينه بعد انقضائه وبعدما خفت نجم رموزه في الماضي حجابًا متينًا ويعلي من قدر طرفي الخلاف أجمعين ويحسبهم أئمة الدين ورجاله المتقين. وحاولوا أن ينسوا أنهم قد اشتد بأسهم بينهم فحملوا السلاح علىٰ بعضهم البعض، وتمسكوا بحقيقة واحدة وهي أنهم كانوا إخوانًا في الإسلام. ولم يرض الشيعة -وهي خير تسمية لهم لأن الشيعة من التشيع- بهذه النزعة قط، ولكنها كانت نزعة أهل السنة وعقيدتهم. وكثيرًا ما اتخذ أي قول ثابت لأي تقرير أقره المؤمنون عن الرسول شكل الحديث. وبذلك فقد روي أن رسول الله قد بشر عشرة من الصحابة بالجنة، وقد ذكر أسماءهم وهم من رموز هذه المشاحنات الأولىٰ[(2)]. أضف إلىٰ ذلك أن المسلمين قد اعتادوا علىٰ ألّا يذكروا اسم النبي أو الصحابة دون الصلاة

---

(١) * النص الأصلي: «بالغة العبقرية».

(٢) أخبرنا أبو خليفة حدثنا الحوضي عن شعبة عن الحر بن الصياح: عن عبد الرحمن بن الأخنس أنه كان في المسجد فذكر المغيرة عليًا فنال منه فقام سعيد بن زيد فقال: أشهد علىٰ رسول الله ﷺ أني سمعته يقول: (عشرة في الجنة: النبي ﷺ في الجنة وأبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة بن عبيد الله في الجنة والزبير بن العوام في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة)، ولو شئت لسميت العاشر قالوا: من هو؟ فسكت فقالوا: من هو؟ فقال: سعيد بن زيد. [صحيح ابن حبان].

عليه والدعاء لهم، بل إن واحدًا من مذاهب المتكلمين يحرِّم -بسبب شدة تحمسهم للخلافة التاريخية- سب يزيد قاتل الحسين ﷺ (انظر الصفحات القادمة من هذا الفصل) والذي يعتبر أسوأ الأمويين أجمعين؛ لأن يزيد كان خليفة وتوفرت فيه كل شارات الخلافة. ولسوف نمر بهذه النظرة شديدة التباين لوحدة الإسلام مرارًا وتكرارًا.

دعونا إذن من محاولتنا تعقب تفاصيل هذه القصة وضبط حقائقها وأخطائها، وهَلُم نعاود الحديث عن الحقيقة الثابتة وهي اختيار علي للخلافة وتولي حزب أنصار الشرعية حكم المسلمين. لقد كان حزب -بل أحزاب- نصرة الشرعية هذا آخذًا في النمو شيئًا فشيئًا، وتستحق آراؤهم الناشزة والمتناقضة الالتفات إليها. وقد أعلت سائر هذه الآراء من قدر علي ابن عم النبي وزوج ابنته فاطمة الزهراء، ولكن لأسباب في غاية الاختلاف. فلم يكن لديهم إلَّا الشعور بأن ذرية رسول الله هم الأحق بخلافته؛ ولم يكن سوىٰ ابني علي، الحسن والحسين، هما حفيدا الرسول ولم يبق من ذريته من الذكور سواهما. وقد ألبس هذا الوضع عليًا -أباهما- رفعةً وأعلىٰ مقامه ومنحه الحق في الخلافة. أضف إلىٰ ذلك أن عليًا فيما أنه ترك انطباعًا عظيمًا لا يتيسر لنا فهمه في بني زمانه. وجرىٰ الحديث علىٰ لسان الناس أنه: «لا سيف إلَّا ذو الفقار ولا فتىٰ إلَّا علي». وربما أن عليًا لم يكن قائدًا عظيمًا مقارنة بصحابي أو اثنين في زمانه، ولكنه لم يكن يشق غباره في المبارزة رجلًا لرجل؛ وكان شاعرًا وخطيبًا مفوهًا، ولكنه لم يكن يتحلىٰ بنفس المقدرة علىٰ إدارة شئون الدولة. ولعلنا نتوقع أن المهاجرين كانوا ليساندوه، فحسبه أنه كان من السابقين بالإيمان برسول الله، والحق أنهم فعلوا. إلَّا أن الأمر اتخذ منحىٰ أبعد من ذلك، إذ فيما يبدو أنه قد جعل الناس يشعرون تجاهه بالولاء والإخلاص علىٰ نحو مغاير لما والوه لمن سبقه من الخلفاء. وتداول الناس المعتقدات الصوفية والغريبة عن حقه في الخلافة. فقد طرحت فكرة الانتخاب جانبًا، ونادىٰ أنصاره بحقه امتثالًا لإرادة الله ﷻ واختياره له لخلافة الرسول. فالله تعالىٰ هو الذي اختص محمدًا بالنبوة وهو الذي اصطفىٰ عليًا ليكون وصيَّه في حياته وخليفته بعد مماته. وقد رُوج لهذا المعتقد في مصر مذ السنة الثانية والثلاثين للهجرة.

سيتيسر لنا أن نرىٰ مع مثل هذه التوابع، التي تشتمل علىٰ عناصر عديدة، أنه الظروف كانت مواتية لانتخاب علي للخلافة. لكنه لم يسلم من الشبهات الخطيرة التي أحاطت به. فقد ظن الناس -ولعلهم ما أصابوا في ظنهم-(١)* إنه كان بوسعه إنقاذ عثمان الشيخ المسن إن أراد ذلك، بل إنهم تمادوا في اتهامه بالضلوع في قتله. لم تطأ قدما علي إذن علىٰ أرض ثابتة. أضف إلىٰ ذلك وجود اثنين من كبار الصحابة وهما طلحة والزبير اللذان كانا أحق منه بالخلافة. وانضمت إليهما عائشة أحب زواجات النبي إليه وأم المؤمنين ﵂(٢)*. كان علي قد حصد سائر مزايا المؤامرة التي حيكت لقتل عثمان ظلمًا(٣)*، وكان من اليسير أن ترفع ضده الأصوات المطالبة بالثأر لدم عثمان. ومن ثم اشتعلت نار الحرب بين صفوف المسلمين. انتصر علي علىٰ طلحة والزبير وقُتلا في معركة الجمل في السنة السادسة والثلاثين للهجرة، وقد سميت بهذا الاسم لأن السيدة عائشة كانت تمتطي جملًا مثل شيوخ القبائل في الأعصر الغابرة. ولكن الساحة كانت ممهدة لدخول عنصر جديد، إذ كان معاوية -الأموي- واليًا علىٰ الشام منذ فترة طويلة وعظم فيها تأثير الأمويين. وقد ظهرت فيها أيضًا روح من قلة الخشوع يصاحبها تحفظ نحو سائر أشكال الدين. كان معاوية رجل دولة بالفطرة وقد جعل من ولايته مملكة شبه مستقلة. وكان جيش الشام مخلصًا له، وكان بوسعه التعويل عليه لتحقيق مصالحه دون سواه. وقد كان منذ مبايعة علي متريثًا، رافضًا مبايعته، متحينًا اللحظة التي ينقض فيها للثأر لعثمان وانتزاع الخلافة لنفسه. وقد أتت اللحظة التي انتظرها معاوية وكُتب له النصر. ونحن ههنا إنما نمر مرورًا عابرًا بقصة طويلة ومتعارضة. وحسبنا أن نلاحظ كيف تجلت لنا واحدة من مفارقات التاريخ؛ إذ أن معاوية -وهو ابن أبي سفيان الذي بذل الكثير في اضطهاد النبي ومعارضته في بداية الدعوة التي اشتد بها البلاء وكان آخر من آمن برسالته- أصبح خليفة رسول الله وولي أمر أمته. ولكن تنتهي مع مقتل علي السلسلة الشريفة للخلفاء الراشدين، الذين يبجلهم الآن سائر المسلمين من أهل السنة، ومن ثم يبدأ الانقسام في الإسلام إلىٰ فرق -دينية وسياسية- فكلاهما سيان.

---

(١) * النص الأصلي: «ولعلهم علىٰ حق».

(٢) * النص الأصلي: «وانضمت إليهما عائشة أحب نساء محمد إلىٰ قلبه، وقد أصبحت الآن بارعة في إحاكة المكائد، وهي داهية الإسلام».

(٣) «ظلمًا» زائدة علىٰ النص.

من البيّن أن الأمويين أنفسهم أدركوا أن توليهم للخلافة يمثل فاتحة لتغيير حادث في طبيعة الدولة الإسلامية. وقال معاوية علىٰ رؤوس الأشهاد إنه أول ملوك الإسلام[1]، مع إنه احتفظ بلقب الخليفة وأمير المؤمنين واستعملهما في الأمور الرسمية. إلّا أن هذا التغيير ما كان بإمكانه الاكتمال وما كان بإمكانه أن يؤلف حوله سائر المسلمين -وليس ذلك بحاجة للإيضاح. وأمسك بنو أمية بسدة الخلافة لأكثر من مائة عام؛ وكانت الشام قوية بها وساندها العديد من القادة والجنود، ولكن ما كان بمستطاعها التعويل علىٰ أي فئة من الأمة خارج حدود الشام وشمال الجزيرة العربية. فعبد الله بن الزبير -الذي سمعنا عن أبيه من قبل- قد تمكن من تأليب أهل مكة والمدينة عليهم. ولم يتغلبوا عليه اللهم إلّا في السنة الخامسة والسبعين للهجرة (٦٩٢م) عندما قتلوه بعدما رمت جيوشهم مكة بالمنجنيق واستولت عليها. وكان جنوب الجزيرة والعراق، بولايتي الكوفة والبصرة، وإيران ومصر في حالة من الثورة من وقت لآخر. وقد سارت هذه الانتفاضات في أحد اتجاهين؛ إذ شهدت الساحة وجود فرقتين كبيرتين تناصبان الأمويين العداء. فمعاوية قد أوقع عليًا في أثناء تنافسهما علىٰ الخلافة في خطوة قاتلة وهي ترك حقه في الخلافة للتحكيم. وقد كان هذا تصرفًا قاتلًا لأن عليًا خسر بمقتضاه جزءًا من جيشه ولم يكسب شيئًا يذكر علىٰ الجانب الآخر، حيث انسلخ جزء من جيشه اعتراضًا علىٰ هذه الخطورة وتمردًا عليه لأنه -باعتباره الخليفة الشرعي للأمة- وضع حقه في الخلافة موضعًا فيه ولو أثارة من شك. ولم يكن بمقدورهم، علىٰ الجانب الآخر، أن يقبلوا بمعاوية لأنهم لم يعتبروه خليفةً شرعيًا بل ما هو إلّا مغتصب للخلافة. ونراهم إذن قد انجرفوا وانقسموا إلىٰ فرق فرعية لا حصر لعددها، وسُموا باسم الخوارج لأنهم خرجوا عن سائر

---

(١) قال عبد الرزاق: عن معمر، عن همام: سمعت ابن عباس يقول: «ما رأيت رجلًا كان أخلق بالملك من معاوية». وقال حنبل بن إسحاق: حدثنا أبو نعيم، حدثنا ابن أبي عتيبة، عن شيخ من أهل المدينة قال: قال معاوية: «أنا أول الملوك». وقال ابن أبي خيثمة: حدثنا هارون بن معروف، حدثنا حمزة، عن ابن شوذب قال: كان معاوية يقول: «أنا أول الملوك وآخر خليفة». قلت: «والسُنَّة أن يقال لمعاوية: ملك، ولا يقال له خليفة».

المسلمين، وكفروهم[(١)*] واعتزلوهم[(٢)]. واستمر الخوارج طيلة قرون طويلة شوكة تؤرق جانب سائر من تصدروا للخلافة. ولا جَرَمَ أنهم انشقوا بآرائهم عن جماعة المسلمين[(٣)*]؛ إذ ترجع فكرتهم عن الخلافة إلىٰ زمن أبي بكر وعمر؛ فيجب مبايعة الخليفة من سائر جموع المسلمين مع إمكانية عزلة مرة أخرىٰ إذا استدعىٰ الأمر. ولا يشترط فيه أن يكون من أسرة أو قبيلة بعينها. ويجوز أن يكون عبدًا شرط أن يكون حاكمًا مسلمًا صالحًا. وأقر البعض بجواز خلافة المرأة وأنكر البعض الحاجة إلىٰ وجود خليفة علىٰ الإطلاق، إذ يمكن لجماعة المسلمين أن تحكم نفسها بنفسها. وكانت آراؤهم في الدين علىٰ نفس القدر من التشدد والجاهلية[(٤)*]، ولكن لسنا نتعرض لها في هذا المقام.

لا شك أن هؤلاء الخوارج كانوا بعيدين كل البعد عن الرسالة الأولىٰ للإسلام[(٥)*]. فقد ادعوا لأنفسهم الحق في وراثة أبي بكر وعمر، وهي دعوىٰ باطلة[(٦)*]. وكان المسلمون قد قل لديهم الوازع الديني؛ فدُمر حبل الأخوة القديم بينهم بسبب اللهث وراء الدنيا، والفتن التي قتل فيها الأخ أخاه، والدعة والترف، والمعاصي والذنوب. وانشق الخوارج ونهجوا نهجهم الذي ما تزال ذريتهم يتبعونه في اليمن، وفي شرق أفريقيا، وفي الجزائر. وهم يبغضون أهل السنة -ويقصدون بذلك جمهور المسلمين عمومًا- أكثر من بغضهم لليهود أو النصارىٰ، الذين هم من «أهل الكتاب» والقرآن يوصي بحسن معاملتهم، وهم لم يقبلوا بالإسلام دينًا قط، ولا نحاسبهم ولا نعاملهم إلَّا بما ظهر منهم. أما المسلمين غير الخوارج فأولئك هم المرتدون، الذين يقام عليهم حد الردة قتلًا عند رؤيتهم. ومن اليسير أن نستشف مغبة مثل هذه الآراء[(٧)*]. فقد شهد تاريخهم عددًا

---

(١) * النص الأصلي: «ورفضوا اعتبارهم من المسلمين».

(٢) يعرف الخوارج أيضًا بالحرورية لأنهم انسلخوا من جيش علي، فلحقوا بحروراء [قرية من قرىٰ الكوفة]، واعتزلوا فيها، فعرفوا بالحرورية. [«التاريخ الإسلامي الوجيز»، للدكتور محمد سهيل طقوش، (ص/ ١١٠)].

(٣) * النص الأصلي: «فكانوا بلا شك ينادون بمبادئ ديموقراطية».

(٤) * النص الأصلي: «علىٰ نفس القدر من التصلب والعراقة».

(٥) * النص الأصلي: «لا شك أن هؤلاء الخوارج كانوا الممثلين الحقيقيين للرسالة الأولىٰ للإسلام».

(٦) * النص الأصلي: «وهي دعوىٰ عادلة».

(٧) * النص الأصلي: «ومن اليسير أن نستشف ما آلت إليه هذه الآراء».

لا حصر له من الثورات والاغتيالات وأعمال السلب والنهب، وكانوا يلملمون شملهم كلما توالت عليهم الهزائم والانكسارات. وأولئك هم عرب الصحراء، ولطالما كانت الصحراء ملجأً وملاذًا لأمثالهم. ومن المحتمل -ولكن لم يثبت بعد- أن الاحتكاكات والغيرة القبائلية قد اختلطت بالأسباب السياسية التي تمخضت عن وجودهم؛ وقد كانت الجزيرة العربية حافلة بمثل هذه النماذج. ومن الطبيعي أن تتباين آراؤهم واتجاهاتهم في ظل ظروف متنوعة. فاجتاحت عقيدتهم التي اتصفت بالبربرية والبدائية الجبال الوعرة لخوزستان بفارس الوعرة لخوزستان بفارس وهي واحدة من مراكزهم ومعاقلهم. وفيها رسموا عاقبتهم الشرعية، وعاشوا فيها حياتهم، ثم اختفوا عن مسرح الأحداث. وتمركزت الفرقة الأكثر وسطية للخوارج حول البصرة. وكان قائدهم هناك هو عبد الله بن إباض، ويمكن من نحو سنة ستين للهجرة تتبع الانقسام بين أتباعه والفرقة الأكثر تشددًا لهؤلاء «الخوارج». وقد اتصفت الفرقة الأخيرة بمساعدة عبد الله بن الزبير حينًا من الدهر عندما كان الأمويون يحاصرونه في مكة، إلَّا أنهم تخلوا عنه في النهاية لأنه رفض أن يتبرأ من طلحة، والزبير -والده- وعثمان، وعلي. وكان الخوارج أجمعين بارعين في السب واللعن، ويبين التاريخ اللاحق لهذه الفرق أنها مرت بعملية من الانحلال بسبب الانشقاقات المتوالية بها، إذ خرج كل حزب معترضًا وسابًا من بقىٰ دونه معتبرهم زنادقةً وكفارًا. وتتصف هاتان الفرقتان أيضًا بالاختلاف في أمر أطفال معارضيهم. فيذهب المتشددون إلىٰ قتل الأطفال مع آباءهم، أما أتباع عبد الله بن إباض فكانوا يقولون بتركهم حتىٰ يبلغوا أشدهم ومن ثم يُخيرون. واختلفا مرة أخرىٰ في أمر من خرجوا مع الخوارج ولكنهم مكثوا في ديارهم ولم يخرجوا فعليًا للجهاد في سبيل الله؛ وهم قد أنكرتهم فرقة ورضت بهم الأخرىٰ. ولم يتفقا من جديد في الإجابة علىٰ هذا السؤال: هل يجوز للخوارج العيش وسط غير الخوارج من المسلمين والاختلاط بهم؟ وقد أنكر الحزب المتشدد هذا الأمر وقبله حزب عبد الله بن إباض.

سيتضح لنا جليًا مما تقدم أن الحزب الوحيد الذي يمكن أن يستمر في المستقبل هو حزب عبد الله بن إباض. وما تزال فرقته باقية حتىٰ يومنا هذا باسم الإباضية. وقد وصلت الإباضية منذ فجر التاريخ الإسلامي إلىٰ عمان وتم انتخاب أميرهم -أو رئيسهم- طبقًا لأعرافهم نحو سنة (١٣٤ للهجرة). وكان من عائلة تتولىٰ الحكم هناك قبل الإسلام، وقد نجحت الإباضية منذ انتخابه فصاعدًا في

الاحتفاظ بعمان في وجه بقية العالم الإسلامي. ومن الطبيعي أن يتحول انتخاب الإمام من جمهور الإباضية إلىٰ حكم توالت عليه سلسلة من العائلات؛ ولكن لطالما ظلت نظرية الانتخاب راسخة في نفوسهم. وصاروا بحارةً وتجارًا وغزاة بالفعل بحلول القرن العاشر الميلادي، وحملوا دولتهم بكلامها وفقهها إلىٰ زنجبار وساحل شرق أفريقيا عامة. ومع ذلك عبر أوائل الفارين الإباضية إلىٰ شمال أفريقيا، وما زالوا يتمسكون هناك ببساطة نموذجهم الجمهوري وبدائية آراءهم الفقهية والكلامية. وهم يستوطنون وادي ميزاب بجنوب الجزائر، وقد يرحلون إلىٰ أقاصي الأرض بحكم اشتغالهم بالتجارة ولكنهم يعودون أدراجهم دائمًا. ويحرُم عليهم الزواج بغيرهم من المسلمين.

يوجد علىٰ النقيض تمامًا لهؤلاء الخوارج الفرقة التي تسمىٰ باسم الشيعة. وقد أطلقت هذه التسمية -كما أسلفنا- علىٰ الحزب الذي يعظِّم علي بن أبي طالب وذريته ويقصر الخلافة عليهم بموجب الحق الإلهي. وقد شاهدنا بالفعل كيف تكون هذا الشعور في باكورة التاريخ، ولكن ما يجعل من تاريخ الشيعة الشق الذي ينفرد بتعذر معرفته في المشرق الإسلامي هو الاتجاهات المتباينة التي شكلت هذه الفكرة عبر الزمن، والآراء المختلفة التي ظهرت ولا حصر لعددها، ومتاهة المؤامرات، والأساليب الملتوية والسرية التي تبنوها، وساءت نيتهم فيها جميعها[(١)*]. ولكن واجب علينا أن نحاول الأخذ من تاريخهم بطرف. فلو شهد التاريخ يومًا قصة شهيرة، فهي قصة تأسيس الدولة الفاطمية في مصر؛ ولو شهد التاريخ يومًا بقاء عملية من التحجر، فهي بقاء جماعة الحشاشين والدروز إلىٰ يومنا هذا؛ ولو عاشت يومًا فكرة ولم تطلها يد الزمن، فهي في الحكومة الشيعية الحالية بإيران وفي الإيمان بالمهدي الذي ما زال العالم الإسلامي قاطبة ينتظر ظهوره قادمًا بحكمه الذي يعم الأرض عدلًا وحقًا. فكل هذه الأفكار قد انبثقت من إخلاص تابعي علي بن أبي طالب له ولأبنائه منذ ثنتي عشر قرنًا من الزمان.

قُتل عليّ في سنة أربعين للهجرة (٦٦٠م) بخنجر أحد الخوارج. وهؤلاء الخوارج يقفون علىٰ القطب المقابل للشيعة في كونهم الفرقة الوحيدة من

---

(١) * **النص الأصلي**: «بعضها بحسن نية وبعضها بسوء نية».

المسلمين التي تسب عليًا وتبغضه وآل بيته وكافة أعمالهم. أما أهل السنة فهم يبجلون عليًا ويرضون بخلافته، كما يوقرون آل بيته ولكنهم يرفضون مزاعمهم. وتميل الفطرة الإسلامية إلىٰ احترام الحقائق الثابتة، ومن ثم فحتىٰ الأمويين -أجمعين- يأتون في سلسلة خلفاء الرسول، شأنهم في ذلك إنما شأن ألكسندر السادس ومن سلفه مباشرة يأتون خلفًا للباباوات. خلف عليًا ابنُه الحسن، ولكن اسمه لا يأتي في قائمة الخلافة التي جرىٰ العرف عليها. ونشْتَم في كتابات المؤرخ رائحة النزعة الشيعية متىٰ يقول: «في خلافة الحسن» ثم يتابع حديثه قائلًا: «في أيام معاوية» الخليفة الأموي الذي أعقبه. كان معاوية قد أخذ البيعة من مسلمي الشام وعندما تقدم إلىٰ الكوفة -حيث أقام الحسن- قابله الحسن وخلع نفسه من حقوقه المفترضة في الخلافة وسلمها له. وكان ذلك في السنة الحادية والأربعين للهجرة[1]، ومات الحسن مسمومًا في السنة التاسعة والأربعين. وسقط الحسين، أخوه، مع العديد من آل بيته بعدئذ باثني عشر سنة بمعركة كربلاء بعدما استبسلوا في القتال رغم علمهم باستحالة النصر. وهذه المأساة الأخيرة هي التي تركت العلامة الأكثر عمقًا في تخيلات المسلمين. فعندما يهل هذا اليوم المشئوم الموافق ليوم عاشوراء في العاشر من شهر محرم من كل عام يُعاد تجسيد القصة مرة أخرىٰ في كربلاء وفي شتىٰ أرجاء العالم الشيعي -في الحقيقة- في شكل المسرحيات التي تجسد آلام المسيح عند النصارىٰ. فما من مسلم -وبالأحرىٰ ما من إيراني- يمكنه أن يقرأ عن مقتل الحسين[2]*، أو يراه ممثلًا أمام عينيه، إلَّا ارتجف جسده ودعا الله كيما يلعن كل من شارك في قتله أو استفاد منه. والتصقت اللعنة طيلة سائر القرون اللاحقة باسم يزيد، الخليفة الأموي في ذلك الوقت، ولم يَسْع لإنقاذ ذكراه اللهم إلَّا أكثر المتكلمين المقلدين تزمتًا بالتركيز علىٰ نقاط النور في الخلافة التاريخية. ولكن لم يسلم دم رسول الله من الأذىٰ حتىٰ بعد هذه المأساة. فقد تُرك العديد من ذريته وعاش حزبهم عيشة

(١) تنازل الحسن خوفًا من الفتنة وحسمًا للخلاف بين المسلمين واشتهر هذا العام بعام الجماعة الأول. [الحداد، (ص/ ١٧٠)].

(٢) * **النص الأصلي**: «عن وفاة الحسين».

غريبة شبه سرية -كحال الفرق في بلاد المشرق- يطفون علىٰ السطح من حين لآخر وينتفضون في موجة جامحة -وطويلة- من التمردات التي لا طائل منها.

كان الشيعة في هذه الثورات جديرين باسمهم الذي سُموا به لانقسامهم إلىٰ عدة شيع منفصلة، بحسب أفراد آل بيت علي الذي كانت له البيعة واعتبروهم أئمة، صوريين أو حقيقيين. واختلفت هذه الشيع أيضًا حول المبدأ الذي يحكم اختيار الإمام وموقف الناس منه. وتحولت الشيعة من مسألة سياسية إلىٰ مسألة كلامية. فكان موقف الشيعة وما يزال يقول بوجوب نص يضبط اختيار الإمام، أو ولي أمر الأمة الإسلامية؛ وهذا النص هو واحد من أهم أركان الدين ولم يكن الرسول ليتركه يتبلور تلقائيًا في ظل الضغوط التي فرضتها الظروف اللاحقة. ويتضح لنا جليًا تأكيدهم علىٰ وجود مثل هذا الإمام وتكليف المسلمين بمعرفته واتباعه. فثمة إذن حزب نسب الإمامة إلىٰ علي نفسه، يليه أي من يخلفه من عقبه من أي زوجة من زوجاته خلفًا عن سلف. وشايع هؤلاء ابنه محمد بخاصة -المعروف بمحمد بن الحنفية نسبة إلىٰ أمه- المتوفىٰ في السنة الحادية والثمانين للهجرة، واتبعوا ذريته ومن جاء من بعده. وهذه الفرقة هي التي تجلت فيها لأول مرة أهم الآراء التي يتصف بها الشيعة. وفيما يبدو أن محمد بن الحنفية هذا هو أول من قيل فيه، بعد وفاته، أن الله يحفظه حيًا إلىٰ وقت خروجه بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلًا بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا. وذهب أتباع بعض الشيع التي لا حصر لها منذ فجر التاريخ الإسلامي إلىٰ القول بعقيدة الألوهية، حتىٰ لعلي ﷺ، وقال آخرون بعقيدة التناسخ، بين الرجال بعامة ومن الإمام إلىٰ خليفته بخاصة؛ وقدَّم آخرون واجب معرفة الإمام الصالح ومبايعته حتىٰ علىٰ سائر جوانب الدين والأخلاق، وليس علىٰ المؤمن شيء خلاف ذلك. واتبع المقنع الخراساني واحدة من هذه الفرق قبل أن يدعي الألوهية[(1)]*.

لقد رأينا بالفعل أنه منذ السنة الثانية والثلاثين للهجرة وأنصار هذا المذهب يروّجون في مصر بأن الله هو من اختار عليًا لخلافة رسول الله. ونتوقف ههنا علىٰ التطور الشرعي لهذا المذهب، الذي جرىٰ بين الناس سريعًا لارتكازه علىٰ

(١) * النص الأصلي: «قبل أن يخرج علينا بروايته الخاصة».

-أو لزعمه- مرجعية كلامية، ولم ينحصر في إثارة الحق في إمامة آل بيت النبي جريًا علىٰ عرف الوراثة بين ملوك الدنيا. وكان ذلك في البداية موقف الجناح الشيعي الآخر والأكثر أهمية؛ إذ اعتبر الإمامة في دم النبي وهي بذلك لا تخرج عن أبناء علي من زوجته فاطمة. وتعددت اتجاهاتهم مرة أخرىٰ في شخص الإمام، كما رأينا من قبل. فذهب حزب إلىٰ أن الحق في الإمامة يستند إلىٰ الاختيار الإلهي، أما الإمام نفسه فما هو إلَّا رجل مثل سائر البشر. وهؤلاء يضيفون إلىٰ كلمتي الشهادة «أشهد أن لا إله إلَّا الله؛ وأن محمدًا رسول الله» قولهم: «وأن عليًا ولي الله». واعتبره آخرون تجسيدًا لشخص الله، أي أنه وحي إلهي مستمر في شكل بشري. ولما مات حلّت روحُه في خليفته، وهو بذلك معصوم عن المعاصي والذنوب، وعلىٰ جماعة المسلمين الإذعان له وإطاعته طاعة عمياء. ويقع ههنا خلط بين آراء في غاية التنوع ومنتهي الغرابة؛ إذ كان الناس في بلاد الفرس قد اعتادوا منذ أمد بعيد علىٰ النظر إلىٰ حكامهم باعتبارهم آلهتهم وأنهم قادرون علىٰ الظهور بأي صورة أخرىٰ إذا شاءوا. ويُروىٰ أن أحد عمال الولايات الفارسية كتب إلىٰ الخليفة في عصره يشكو له عجزه عن منع الناس من تأليهه في معاملتهم إياه، لأنهم لا يفهمون سوىٰ هذا الشكل من الحكام، وأنه بحاجة إلىٰ سلطة مثل سلطته لكفهم عن هذا الأمر. وقد اشُتق المذهب الشيعي المتزمت من هذا الاتجاه إلىٰ جانب فكرة تناسخ الأرواح.

ولكن علىٰ الرغم من أن حزب علي ربما يعتبر ذريته أنصاف آلهة، فإن مؤامراتهم وثوراتهم منيت بالفشل الواحدة تلو الأخرىٰ، وأصبحت إمامة فرقة من تلك الفرق أمرًا في شدة الخطورة. فكان الحزب علىٰ استعداد لإثارة الفتن[(١)]* في أي وقت، أما أميره فكان ميالًا للتريث والتأني. والحق أن من أهم السمات العجيبة لهذه الحركة قاطبة هو عدم أهمية آل بيت علي ومدىٰ استغلال الآخرين لهم. فقد كانوا بشكل ما بمثابة دُمىٰ التاريخ. وتراجع آل البيت علىٰ مهل واعتزلوهم مختفين عن مسرح الأحداث، وظهر باختفائهم مذهب جديد؛ وهو مذهب غيبة الأئمة المستورين. وقد سبق أن رأينا حالة محمد بن الحنفية الذي

(١) * النص الأصلي: «علىٰ استعداد للانتفاضة».

يعتبره الشيعة[1]* أول هؤلاء الأئمة المستورين عن أعين الناس. وقد اختفىٰ شخص آخر من ذرية علي -من نسل آخر- بالطريقة عينها في الجزء الأخير من القرن الثاني الهجري، واختفىٰ آخر نحو سنة (٢٦٠ للهجرة). وذهب أتباعهم إلىٰ أن الله قد حجبهم عن أعين الناس وهم يؤمنون بفيئتهم ورجوعهم في أجل عودتهم لكي يحكموا العالم ويأتوا بنوع من الحكم الإسلامي علىٰ الأرض لألف سنة. وهذه هي النسخة الشرقية لقصة اختفاء الملك آرثر في أفالون أو قصة احتجاب الإمبراطور فريدريك بربروسا في جبال كيفهويزر[2].

لكن تلك الأمور حادت بنا عن موضوعنا وعلينا الرجوع إلىٰ سقوط الأمويين وتوالي خيبات أمل العلويين. كانت سائر الإمبراطورية بحلول عهد آخر خلفاء بني أمية مروان الثاني (١٢٧-١٣٢هـ/ ٧٤٤-٧٥٠م) في حالة أشبه بالتمرد والعصيان، ينسب بعضها للشيعة،وبعضها للخوارج. فلم يكن للشيعة أنفسهم كالعادة شخص يتحلىٰ بالقوة التي تخوله بالإمامة؛ وقد تولىٰ السفاح هذا الجزء، وهو من نسل بني العباس أحد أعمام النبي. وكان الهدف الظاهري من التمرد هو إرجاع آل بيت النبي إلىٰ سدة الخلافة مرة أخرىٰ، وقد فهم العباسيون أن المراد بآل البيت هم بني هاشم، في حين فهمها العلويون علىٰ أنهم هم المقصودون. وأمسىٰ الشيعة دمية في يد العباسيين الذين أطاحوا بهم عندما قامت الدولة العباسية. ولم تترك الخلافة إذن من قد كانوا -حتىٰ اللحظة الأخيرة- يناصبون النبي العداوة والبغضاء. فعمه العباس لم يعتنق الإسلام إلَّا عندما فُتحت مكة[3]*. وقد اجتهد المؤرخون الذين جاؤوا في العصور اللاحقة، بدافع غيرتهم علىٰ السمعة الطيبة لجد هذه السلسلة الطويلة من الخلفاء العباسيين، أن يضعوا رواية[4]* تقول إن العباس لم يبق في مكة إلَّا لأنه كان أصلح فيها علىٰ مساعدة

---

(١) * النص الأصلي: «الذي يعتبره المسلمون».

(٢) يقال إن الملك الإنجليزي أرثر لم يمت ولكن المسيح أخذه إلىٰ مكان آخر وسوف يعود وكان مكتوبًا علىٰ قبره: «هنا يرقد آرثر ملك قد كان وملك سيكون».. ويقال إن الإمبراطور الألماني فريدريك بربروسا لم يغرق في النهر أثناء الحرب الصليبية الثالثة وأنه ينام في غرفة مجهولة تحت جبال كيفهويزر.

(٣) * النص الأصلي: «عندما استولىٰ المسلمون على مكة».

(٤) * النص الأصلي: «أن يضعوا أسطورة».

ابن أخيه. وهذا لهو مثال على التحريف الذي تعرض له التاريخ المبكر للإسلام والذي يشوب كتب المؤرخين المسلمين(١)*».

بيد أن قصة الأمويين لم تنته بعد، إذ في وسط النوائب التي ألمت بهم فر منهم إلى المغرب، وحاول فيها أن يلملم شمل قوة جديدة، ولكن خاب مسعاه. فولّى وجهه شطر الأندلس لما رأى فيها من آفاق أفضل للنجاح، فعبر إليها وتمكن بفضل شجاعته وحنكته وحلمه من تأسيس إمبراطورية أموية جديدة استمرت لمدة ثلاثمائة عام. وقد اتخذ واحد من أحفاده لقب الخليفة سنة (٣١٧هـ/ ٩٢٩م) وادعى لنفسه بيعة أمير المؤمنين(٢).

ويُروي أن أبا جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني جلس يومًا في أصحابه، فسألهم: «أتدرون من هو صقر قريش؟»، فقالوا له: «أمير المؤمنين الذي راض الملك، وسكّن الزلازل، وحسم الأدواء، وأباد الأعداء». قال: «ما صنعتم شيئًا»، قالوا: «فمعاوية»، قال: «ولا هذا»، قالوا: «فعبد الملك بن مروان»، قال: «لا». قالوا: «فمن يا أمير المؤمنين؟»، قال: «عبد الرحمن بن معاوية الذي تخلّص بكيده عن سنن الأسنة، وظُبات السيوف. يعبر القفر، ويركب البحر، حتى دخل بلدًا أعجميًا. فمصّر الأمصار، وجنّد الأجناد، وأقام ملكًا بعد انقطاعه بحسن تدبيره، وشدة عزمه».

---

(١) * النص الأصلي: «الذي تحفل به كتب المؤرخين المسلمين».

(٢) المقصود هو عبد الرحمن الناصر لدين الله ثامن حكام الدولة الأموية في الأندلس التي أسسها عبد الرحمن الداخل في الأندلس بعد سقوط الخلافة الأموية في دمشق، وأول خلفاء قرطبة بعد أن أعلن الخلافة في قرطبة، والمعروف في الروايات الغربية بعبد الرحمن الثالث تمييزًا له عن جديه عبد الرحمن بن معاوية (عبد الرحمن الداخل) وعبد الرحمن بن الحكم (عبد الرحمن الأوسط).

الفصل الثاني

الفصل الثاني

ثورات الشيعة ضد العباسيين؛ الأدارسة؛ الزيدية؛ الإمامية؛ الاثنا عشرية؛ النظرية الدستورية الآن لإيران؛ أصول الفاطميين؛ ميمون القداح؛ خطة المؤامرة؛ السبعية؛ القرامطة؛ عبيد الله المهدي وتأسيس الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا؛ وصول الفاطميين إلىٰ مصر والشام؛ الحاكم بأمر الله الفاطمي؛ الحشاشون؛ صلاح الدين والأيوبيون.

❁ ❁ ❁

ليس هذا بالمقام المناسب للتطرق إلىٰ الثورات الشيعية متناهية الصغر والتي لا حصر لعددها ضد العباسيين والتي تبعت اعتلاءهم لسدة الخلافة. ولا يعنينا منها اللهم إلَّا تلك التي كان لها تأثير شبه دائم علىٰ الدولة الإسلامية والأمصار التابعة لها. ومن باكورة تلك الثورات تلك الثورة التي أسفرت عن تأسيس الدولة الإدريسية. اشتدت الخطوب التي واجهت العباسيين نحو منتصف القرن الثاني الهجري. وفيما يبدو أن السماء نفسها كان لها دور في تلك الصراعات. فكانت السنوات الأولىٰ من حكمهم قد اتصفت بظهور أعداد كبيرة من الشهب، واعتقد كلا الحزبين أن الساعة قد اقتربت. وعاش فيهما الأمل في عودة المهدي المنتظر. ولطالما كان هذا هو اتجاه العلويين، وراح العباسيون يشعرون بضرورة تقبل الآمال الثيوقراطية لحكمهم الفعلي. وظهر مذنب هالي في السماء سنة (١٤٣ للهجرة) لمدة عشرين يومًا، ولاحت مرة أخرىٰ أعداد كبيرة من الشهب سنة (١٤٧ للهجرة). وبايع العباسيون من جانبهم أكبر أبناء أبي جعفر المنصور -الخليفة في ذلك الوقت- بخلافة أبيه ولقبوه بالمهدي؛ وحرفوا أحاديث كثيرة

ونسبوها لرسول الله للحديث عمن هو المهدي وما صفاته، بحيث أنها أشارت جليًا لولي العهد هذا. واشتعلت همة العلويين من جانبهم للقيام بثورات جديدة. وما زالت هذه الانتفاضات ذات طابع سياسي وقلما اصطبغت بصبغة دينية، وطالبوا بحق آل بيت النبي في الخلافة. وعندما تعرض أحدهم للقمع في المدينة سنة (١٦٩ للهجرة)، فر إدريس بن عبد الله -حفيد الحسن بن علي- إلىٰ شمال أفريقيا -ذلك الملجأ الذي آوىٰ المستائين من الأوضاع السياسية- وأسس دولته في أقاصي البلاد في مدينة «وليلي» الرومانية، الواقعة الآن بدولة المغرب. واستمرت هذه الدولة حتىٰ سنة (٣٧٥ للهجرة) ورسخت سلطة آل بيت النبي في النصف الغربي من شمال أفريقيا. وقام مكانها دولٌ علوية أخرىٰ، وفي سنة (٩٦١ للهجرة) تم تأسيس دولة الأشراف المغاربة علىٰ يد محمد أُخيْ عبد الله هذا، حفيد الحسن وسليل النبي. وما تزال هذه الدولة هي التي تحكم المغرب وتخاطب رئيسها بلقب خليفة رسول الله وأمير المؤمنين. وهم من الشيعة قولًا واحدًا ولكنهم أقل منهم عصبية. وهي عصبية سياسية فقط ويتجردون من مناصبة العداء الديني لأهل السنة الذي يضمره لهم شيعة إيران. وهم من المنتسبين للمذهب المالكي في الفقه ولا تختلف سنتهم عن أهل السنة. ويقع صحيح البخاري (انظر باب الفقه) عندهم موقعًا خاصًا من الاحترام والتوقير، وتداوم إحدىٰ فرق الجيش المغربي علىٰ حمل نسخة منه تيمنًا به. وقد تبلورت هذه الدولة حقًا من نحو القرن الثاني الهجري وما تزال باقية إلىٰ يومنا هذا.

توجد سلالة أخرىٰ من الشيعة ما تزال شبه باقية إلىٰ يومنا هذا وهي الزيدية باليمن. وقد سُموا بهذا الاسم نسبة إلىٰ موالاتهم لزيد حفيد الحسين وانتشرت فرقتهم في شمال فارس وجنوب الجزيرة العربية. وليس لفرعها الذي عاش بشمال فارس أهمية تاريخية تذكر لموضوعنا، إذ سيطروا علىٰ طبرستان لمدة أربعة وستين عامًا، من سنة (٢٥٠ للهجرة) فصاعدًا، وسكوا العملة ومارسوا كافة حقوق السيادة، ثم سقطوا أمام الدولة السامانية. أمَّا الفرع الآخر، فقد كان تاريخه أطول من الأول بكثير. فتأسست هذه الدولة نحو سنة (٢٨٠ للهجرة) في صعدة باليمن وفيها -وفي صنعاء فيما بعد- حكم أئمة الزيدية تابعيهم حتىٰ يومنا هذا. ولطالما لم يُحكِم الأتراك قبضتهم علىٰ جنوب الجزيرة العربية. وقد طُردوا أحيانًا

من البلاد عن آخرهم، ولم يتجاوز سلطانهم حدود ثغورهم. وكان الزيديون أقل تشددًا من بقية الشيعة. وهم من الفاطميين، أي أنهم يؤمنون بإمامة أي ممن جاء من نسل فاطمة بنت رسول الله. أضف إلىٰ ذلك إيمانهم بأن الظروف قد تبرر تجاوز هذا الإمام الشرعي -حينًا من الدهر- وانتخاب إمام غيره أقل منه أحقية بالإمامة. وهم إذن قدروا أبا بكر وعمرًا حق قدرهما واعتبروا خلافتيهما شرعيتين، برغم أن عليًا كان أحق منهما بها. وقد كانت بيعة هذين الخليفتين لمصلحة دولة الإسلام، بل إن جماعة منهم قبلوا بخلافة عثمان ولم ينكروا عليه إلَّا تجاوزاته[1]*. وتجيز الزيدية وجود أكثر من إمام في آن واحد لا سيما إن كانا في قطرين متباعدين. والظاهر أن هذه الإجازة صدرت من الفرقة التي انقسمت بين شمال فارس وجنوب الجزيرة. واتُّهمت الزيدية بإعمال العقل في المسائل الكلامية أو الفلسفية، لصعوبة الفصل بينهما في الإسلام؛ إذ كان مؤسس هذه الفرقة -زيد حفيد الحسين- قد تتلمذ علىٰ يد فيلسوف الاعتزال واصل بن عطاء، والذي سوف نستفيض في الحديث عنه فيما بعد.

اتسمت الزيدية باللين في كل من كلامها ونظريتها للدولة ولكن لا يمكن أن يقال ذلك في فرقة أخرىٰ من الشيعة تسمىٰ الإمامية نظرًا لتشدد معتقدهم في شخص الإمام. وهم يؤمنون بأن الإمام يأتي فيه نصّ صريح من الإمام الذي سبقه، إذ جاء النص من النبي بإمامة علي، وهكذا ينص كل إمام علىٰ الإمام الذي يخلفه. بيد أنه كان من الصعب الإجماع علىٰ هذا الموقف الاستنباطي للإمامة الذي يقول بوجوب النص علىٰ الإمام، مما أسفر عن اختلافهم علىٰ شخص الإمام الذي جاء فيه النص. وإن تعقبنا الخلافة المقدسة في سائر الخلف الممكن لوجدنا أن سبعين فرقة علىٰ الأقل -من الثلاثة وسبعين فرقة التي تنبأ النبي بتفرق أمته عليها- كانوا من الإمامية وحدها. أضف إلىٰ ذلك تزايد عدد الأئمة المستورين الذين قالوا بغيبتهم؛ إذ وجد العلويون مع كل زمن أنه من الأنسب لهم الانسحاب ومفارقة الناس وتدور الأحاديث عن وفاتهم، ليظهر بعدئذ فرقتان -إحداهما توقفت عند العلوي محل الحديث وقالوا أن الله يحفظه عن أعين الناس

(١) * النص الأصلي: «ولم ينكروا عليه إلَّا شرور أفعاله».

وهو القادر علىٰ إرجاعه إن شاء؛ أما الثانية فنقلت الإمامة إلىٰ الإمام التالي. ويتجلىٰ لنا من هذه الفوضىٰ فرقتان، تشايعان سلسلتين من الأئمة، وتقفان علىٰ نفس القدر من الأهمية التاريخية. إحداهما الإمامية الاثنا عشرية، وعقيدتهم هي الدين الرسمي لإيران في العصر الحديث؛ إذ اختفىٰ محمد بن الحسن، وهو الإمام الثاني عشر من نسل علي، عن أعين الناس نحو سنة (٢٦٠ للهجرة) علىٰ النحو الذي وصفناه للتو. وتزايد أتباع هذه الفرقة التي تطلعت لعودته وازدهرت أحوالها حتىٰ تشيعت إيران -بعد حين طويل من الدهر- مع فتحها سنة (٩٠٧هـ/ ١٥٠٢م) علىٰ يد الصفويين -وهي أسرة من نسل العلويين الذين حملوا راية الجهاد- وبدأت سلسلة شاهات فارس. ولذلك فإن وضع الشاه عند الشيعة يختلف اختلافًا جوهريًا عن وضع الخليفة عند أهل السنة. فالخليفة هو من يخلف رسول الله فيضفىٰ عليه هالة من السلطة والوقار، ويقوم علىٰ أحوال الرعية في أمور دينهم ودنياهم. وما الشاه إلَّا قائم مقام، يحكم الناس إلىٰ أن يشاء الله بعودة الإمام الحقيقي للرعية. وهذا الإمام ما يزال موجودًا علىٰ الرغم من غيبته عن أعين الناس. وليس الشاه بذلك حجة في الدين؛ لأن مهمته تقتصر علىٰ حماية النظام العام. أما هذه الحجة فهي بيد علماء الدين والفقه. وترتب علىٰ ذلك أن الشيعة ما زال لديهم مجتهدون، وهم الفقهاء الذين لديهم الحق في الفتيا، وبوسعهم استنباط الاحكام الشرعية من مصادرها المقررة من فورهم، وبمستطاعهم القول بإجماع طلابهم عليهم. ولا يوجد أمثال لهؤلاء المجتهدين وسط أهل السنة مذ منتصف القرن الثالث الهجري؛ إذ جرىٰ العرف بين أهل السنة علىٰ الانتساب لمذهب من مذاهب الأئمة الأربعة رحمهم الله[(١)]*.

هذه هي الفرقة الوحيدة من الشيعة التي ما تزال باقية بأعداد كبيرة إلىٰ يومنا هذا. وقد سبقتها إلىٰ السلطة ثاني الفرقتين اللتين تقدم ذكرهما، ولم تدم أكثر منها، وقد اختفت الآن من علىٰ مسرح الأحداث، وما تركت شيئًا اللهم إلَّا لغزًا تاريخيًا واثنتين أو ثلاث من الفرق شبه السرية المتحفرة. ويخبرنا بقاؤهم

---

(١) * النص الأصلي: «وأصبح سائر أهل السنة مذ ذلك الوقت محمولون علىٰ إتباع كلام أحد الأئمة الذين رحلوا منذ أمد بعيد».

العجيب، شأن البقايا التي يتوصل إليها علماء الجيولوجيا، عن القوىٰ التي عاشت وسادت العالم الأقدم. وستستحق هذه الفرقة أن نسبر غورها لاستجلاء تاريخها بقدر من التفصيل، وذلك لأهميتها المشوقة وباعتبارها مثالًا علىٰ حيل الدعاية الشيعية. يبيّن نجاح هذه الفرقة كيف تعرضت الإمبراطورية العباسية للتدهور والسقوط التدرجي. فكانت هي نفسها أشد المؤامرات -بل الحيل- فتكًا في التاريخ قاطبة. وعلينا فهم طبيعة الجنس الفارسي وظروف ذلك الجنس في هذا الوقت كيما يتسنىٰ لنا فهم إمكانات تلك المؤامرة وما نجم عنها. كان لهيرودوت صديق فارسي أخبره يومًا بأن الصدق واحد من الثلاث المنجيات التي ينشأ عليها الشاب الفارسي منذ الصغر. ولعل الأمر كان كذلك في زمن هيرودوت، ولكن لا جَرَمَ أن هذه الفضيلة لم يكن لها تأثير يذكر علىٰ الفطرة التي تنزع إلىٰ الكذب، بل يمكننا أن نقول إن هذا الصديق الفارسي قد كذب علىٰ هيرودوت عندما أخبره بذلك. فلقد أخبر أهلُ البلاد هذا الرحالة بأشياء عجيبة جرت في العصور القديمة، ولكن المؤكد أن ما قيل لهيرودوت كان أكثر شيء عجبًا. تعلمنا من كتب التاريخ أن الفارسي كذوب بالفطرة؛ وهو إذن خوّان بالفطرة. وهو يتمتع بالدهاء، والقدرة علىٰ التكيف، ولا ضمير له بعيدًا عن الوازع الديني. فكان الفرس في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) إما شيعةً متشددين وإما كفارًا جهالًا. كانت أولاهما لتفعل أي شيء لنسل علي؛ والأخرىٰ أي شيء لنفسها. أضف إلىٰ ذلك أن الطائفة الثانية كانت لتجمع عن طيب خاطر بين فعل شيء لنفسها وفعل شيء ضد الإسلام والعرب الذين فتحوا أرضهم. وجل هذه الخلفية مقدمة منطقية لموضوعنا.

عاش في القدس في مطلع هذا القرن الثالث الهجري قداح فارسي يسمىٰ «ميمون». وكان ميمون هذا عارفًا عالمًا وغير ذلك. وكان ملحدًا لا دين له، فطنًا لطبيعة عصره وزمانه. وكان له ابن يدعىٰ «عبد الله» وقد عُني بتدريبه لوظيفة يشغلها. إلَّا أن عبد الله -الذي يُعرف بعبد الله بن ميمون- كان قد فكر في ادعاء النبوة لنفسه ولكنه رأىٰ أن الوقت لم يئن لحيلته، فدبر مكيدة أشد مكرًا ودهاءً. ولم تكن تلك بالمؤامرة الهينة التي تنفجر بعد بضع سنين أو بضع شهور، وإنما كانت تتطلب أجيالًا وأجيالًا لبلوغ مرادها. وكانت تصبو لتمكين نسله من الهيمنة

العجيب، شأن البقايا التي يتوصل إليها علماء الجيولوجيا، عن القوىٰ التي عاشت وسادت العالم الأقدم. وستستحق هذه الفرقة أن نسبر غورها لاستجلاء تاريخها بقدر من التفصيل، وذلك لأهميتها المشوقة وباعتبارها مثالًا علىٰ حيل الدعاية الشيعية. يبيّن نجاح هذه الفرقة كيف تعرضت الإمبراطورية العباسية للتدهور والسقوط التدرجي. فكانت هي نفسها أشد المؤامرات -بل الحيل- فتكًا في التاريخ قاطبة. وعلينا فهم طبيعة الجنس الفارسي وظروف ذلك الجنس في هذا الوقت كيما يتسنىٰ لنا فهم إمكانات تلك المؤامرة وما نجم عنها. كان لهيرودوت صديق فارسي أخبره يومًا بأن الصدق واحد من الثلاث المنجيات التي ينشأ عليها الشاب الفارسي منذ الصغر. ولعل الأمر كان كذلك في زمن هيرودوت، ولكن لا جَرَمَ أن هذه الفضيلة لم يكن لها تأثير يذكر علىٰ الفطرة التي تنزع إلىٰ الكذب، بل يمكننا أن نقول إن هذا الصديق الفارسي قد كذب علىٰ هيرودوت عندما أخبره بذلك. فلقد أخبر أهلُ البلاد هذا الرحالة بأشياء عجيبة جرت في العصور القديمة، ولكن المؤكد أن ما قيل لهيرودوت كان أكثر شيء عجبًا. تعلمنا من كتب التاريخ أن الفارسي كذوب بالفطرة؛ وهو إذن خوّان بالفطرة. وهو يتمتع بالدهاء، والقدرة علىٰ التكيف، ولا ضمير له بعيدًا عن الوازع الديني. فكان الفرس في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) إما شيعةً متشددين وإما كفارًا جهالًا. كانت أولاهما لتفعل أي شيء لنسل علي؛ والأخرىٰ أي شيء لنفسها. أضف إلىٰ ذلك أن الطائفة الثانية كانت لتجمع عن طيب خاطر بين فعل شيء لنفسها وفعل شيء ضد الإسلام والعرب الذين فتحوا أرضهم. وجل هذه الخلفية مقدمة منطقية لموضوعنا.

عاش في القدس في مطلع هذا القرن الثالث الهجري قداح فارسي يسمىٰ «ميمون». وكان ميمون هذا عارفًا عالمًا وغير ذلك. وكان ملحدًا لا دين له، فطنًا لطبيعة عصره وزمانه. وكان له ابن يدعىٰ «عبد الله» وقد عُني بتدريبه لوظيفة يشغلها. إلّا أن عبد الله -الذي يُعرف بعبد الله بن ميمون- كان قد فكر في ادعاء النبوة لنفسه ولكنه رأىٰ أن الوقت لم يئن لحيلته، فدبر مكيدة أشد مكرًا ودهاءً. ولم تكن تلك بالمؤامرة الهينة التي تنفجر بعد بضع سنين أو بضع شهور، وإنما كانت تتطلب أجيالًا وأجيالًا لبلوغ مرادها. وكانت تصبو لتمكين نسله من الهيمنة

علىٰ العالم بأسرة والإطاحة بالإسلام وحكم العرب. ونجحت هذه المؤامرة نجاحًا كبيرًا وكادت أن تدرك غايتها.

اقتضت مكيدته توحيد سائر الطوائف والأحزاب في مؤامرة يقودها رجل واحد، وكان فيها وعد لكل شخص بالأشياء التي يحسبها غاية آماله. فكانت في أعين الشيعة مؤامرة شيعية؛ واصطبغت في أعين الخوارج بصبغتهم؛ وجنحت في أعين الفرس لمعاداة العرب؛ ورانت في أعين الملحدين إلىٰ العدمية. وفيما يبدو أن عبد الله بن ميمون نفسه كان من الطراز الرفيع للشكوكيين. فسارت هذه المؤامرة علىٰ منهج مكون من عدة درجات كما الحال في الماسونية. فخرج أدعياؤه في الأرض واستقر كل منهم في مكان نالوا ثقة أهله رويدًا رويدًا. وكانت الفرصة مواتية لهم إذ شهد ذلك الوقت حالة من الاضطراب ومعاداة النظام الحاكم عمومًا. وكانت المؤامرة في أعين السواد الأعظم من أدعيائها قاصرة علىٰ الشيعة، وقد اعتبرها كذلك العديد ممن أرخوا لها. إلَّا أنه أصبح جليًا بما يكفي الآن كيف أن مبادئها المطلقة ما كانت إلَّا عدمية. فكان الهدف الأول للدّاعي هو تشكيك مدعويه في الدين، عن طريق لفتهم إلىٰ الصعوبات العجيبة والمسائل الدقيقة في الدين. وألمح في ذات الوقت إلىٰ وجود الأشخاص الذين يستطيعون الإجابة علىٰ هذه المسائل. وإن كان مدعويه ممن يسهل انقيادهم وبدت منهم أمارات الرغبة في التوسع في المعرفة، فقد كان العهد الذي يأخذه عليهم هو ألّا يفشي أحد منهم سرًا، وأن ينصاع لأمره، وأن يدفعوا مبلغًا من النقود إليه -وكلها لا تختلف عما يجري في زماننا. وبعد ذلك يسيّرهم في درجات عدة، بحيث يشككهم في إيمانهم بالإسلام السني وأعلامه علىٰ مهل، حتىٰ يصل بهم إلىٰ فكرة الإيمان بالإمام -أو الهادي في أمور الدين- إلىٰ أن يصلوا إلىٰ الدرجة الرابعة، وفيها ارتقىٰ المنهج الكلامي وتخلىٰ المستجيبون عن الإسلام للمرة الأولىٰ نهائيًا. وسبق لنا التطرق لمذهب الإمام المستور وعقيدة إيران في العصر الحالي التي تقول بأن الإمام الثاني عشر من ولد علي يغيب عن أعين الناس وسوف يعود من غيبته عندما تحين ساعته. ولكنهم يشايعون في نفس النسل سبعة أئمة انتهوا بإمام غاب اسمه إسماعيل، وقد تبنىٰ عبد الله بن ميمون إسماعيل هذا إمامًا له ورئيسًا صوريًا لمؤامرته. ومن ثم يطلق علىٰ شيعته اسم «الباطنية» أو «السبعية». وما رُوي

عن الانقسام بين السبعية والاثني عشريّة، اللتين شقتا طريقهما في التشيع، هو ما يتصف به التشيع قاطبة[1]* وفي الزيغ الأكبر للسبعية عن فطرة الإسلام وأحكامه. كان جعفر الصادق (المتوفىٰ سنة ١٤٨ للهجرة) هو الإمام السادس، ونص علىٰ أن يخلفه من بعده ابنه إسماعيل. ولكن جعفر رآه يشرب الخمر ذات مرة فغضب عليه ونقل الإمامة إلىٰ أخيه موسىٰ الكاظم، الذي يعتبره الشيعة الاثنا عشرية لذلك الإمام السابع. إلَّا أن أحد الحزبين رفض هذا الانتقال للإمامة. وذهب إلىٰ أن شرب إسماعيل للخمر إنما يدل علىٰ سمو عقله روحانيًا؛ فهو لم يأخذ بظاهر النص بل بباطنه. وإنما هذا مثال علىٰ نزعة -اشتدت وسط الشيعة- تميل إلىٰ تأويل النص. فهم لا يأخذون بظاهر النص القرآني وذلك باعتبارهم من الفرق التي تعظم علي بن أبي طالب. وبناءً علىٰ ذلك عُرف الشيعة الأكثر تشددًا الذين جنحوا إلىٰ تأليه أئمتهم بالباطنية، وسوف نتعرض لهم أكثر في الصفحات القادمة.

لكننا نعود إلىٰ الحديث عن السبعية، إذ أُدخل علىٰ الدرجة الرابعة تعديل إضافي، بحيث سار كل شيء في سبع: الأنبياء والأئمة. فكان الأنبياء هم: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسىٰ، وعيسىٰ، ومحمد، وإسماعيل -أو قل ابنه محمد- لأن إسماعيل نفسه مات في حياة أبيه. وقد كان لكل نبي من هؤلاء وصي يعينه في دعوته؛ فشيث وصي آدم؛ وسام وصي نوح؛ وعبد الله بن ميمون نفسه وصي محمد بن إسماعيل. وجاء بين كل نبييّن ستة أئمة -علينا ألَّا ننسىٰ أن الله لم يترك الناس قط دون أن يبعث فيهم إمامًا- ولكن الوحي لم يُنزّل علىٰ هؤلاء الأئمة، فما هم إلَّا هادون للناس بالحقيقة المنزلة بالفعل. ولدينا إذن سلسلة من سبعة أئمة تكررت سبع مرات، إذ كان الإمام الأول نبيًا، واختص الله من بعده كل إمام سابع بالنبوة. وآخر هؤلاء الأئمة التسعة وأربعين وهو محمد بن إسماعيل هو آخر الأنبياء وأهمهم، وكان علىٰ عبد الله بن ميمون أن يمهد له الطريق ويعينه بشكل عام. وهذه هي المرحلة التي يخرج فيها أتباع هذا المنهج عن الإسلام. ففكرة سلسة الأنبياء جزء أصيل من الإسلام، ولكن دين الإسلام يعتبر محمد ﷺ

(١) * النص الأصلي: «هو ما تتصف به الحركة قاطبة».

خاتم الأنبياء والمرسلين وأعظمهم أجمعين، ولن يرسل الله من بعده نبيًا آخر.

ذلك إذن هو المنهج الذي تعلمه وتقبله من تجاوزوا الدرجة الرابعة من المدعوين. ولم ينتقل لما يليها السواد الأعظم منهم، أمَّا من أنسوا فيهم الجدارة، فكانوا ينتقلون إلىٰ ثلاث درجات عليا. وخرب عليهم الدعاة في هذه الدرجات احترامهم لتعاليم الإسلام كافة سواء في العقيدة أو الأخلاق أو العبادات بالتدرج. وأسقطوا من أعينهم منزلة الأنبياء وصالح أعمالهم واستبدلوها بالفلسفة والفلاسفة. وكانت الخطوة الأخيرة هي وضع الفئة القليلة التي أُحيطت علمًا بدفائن المؤامرة في مصاف مدبرها. ويتضح لنا من ذلك شدة بأس السلاح -بل الآلة- التي صنعوها. فأعطوا كل رجل بصيصًا من النور بقدر ما يستطيع حمله وبالقدر الملائم لأهوائه، وجعلوه يصدق أن نهاية المؤامرة بأكملها ستعمل لمصلحة ما حسبه غاية آماله. فقد عمل الدعاة علىٰ إرضاء الجميع -بمعنىٰ أوسع- وكان بإمكانهم وضع أيديهم في أيدي غلاة الخوارج الذين اشتاقوا لأيام عمر بن الخطاب؛ أو الأعراب الذين اقتصر تفكيرهم علىٰ النهب؛ أو الفرس الذين مالوا إلىٰ البكاء والعويل عند التفكير في مصير علي بن أبي طالب -حبيبهم- وأبنائه؛ أو المزارعين الذين لم يكترثوا لأي عائلة أو دين وما تمنوا إلَّا حياة آمنة يسلمون فيها من جباة الضرائب؛ أو متصوفة شوام لم يتفقهوا فيما يفكرون به ولكنهم عاشوا في عالم من الأحلام؛ أو ماديين تمثلت رغبتهم في التخلص من سائر الأديان ومنح الإنسانية فرصتها. وجميعهم كانوا أسماكًا علقت بشباكهم. ولذا أخذت المؤامرة التي طال زراعة بذورها مجراها. واضطر عبد الله بن ميمون إلىٰ الفرار إلىٰ السلمية من أعمال الشام وانتقل فيها إلىٰ دار الخلد -وبئس مستقره فيها جزاء لما دبر وقرر- واستكمل ابنه أو حفيده أحمد مسيرة المؤامرة[(1)*]. وتميل المؤامرة في عهده إلىٰ خلع عباءة السرية، ونبدأ في إدراك الحقائق والتواريخ الملموسة. فنجد في جنوب بلاد الرافدين -ما يسمىٰ بدولة العراق العربية- فرقة آخذة في الظهور تُكنَّىٰ بالقرامطة نسبة إلىٰ إمامهم[(2)].

---

(١) * النص الأصلي: «استكمل المسيرة».

(٢) ينتسب القرامطة إلىٰ حمدان بن الأشعث الأهوازي الملقب (قرمط)، ويعود في أصله إلىٰ خوزستان، =

وكثرت أعدادهم سنة (٢٧٧ للهجرة) وأحسوا بقوتهم، فأقاموا حصنًا حصينًا ورفعوا بذلك راية التمرد علنًا. وعلينا أن نتذكر أنهم كانوا من المشتغلين بالزراعة، وليسوا عربًا بل نوباتيين، ولم يدخلوا في الإسلام إلَّا عندما فتحت بلادهم(١)*، وما لدينا ههنا إذن هي ثورة الفلاحين أو حرب المزارعين. ولكنها كانت مضايقة من نوع ما حظيت باستحسان الإسماعيلية. وانتشرت الانتفاضة من هناك إلىٰ البحرين واتجهت إلىٰ جنوب الجزيرة العربية، واختلفت شخصيتها باختلاف شخصية الناس.

لكن كان ما يزال هنالك تطور هام آخذ في التبلور، إذ كان أحد الدعاة قد أوفد إلىٰ شمال أفريقيا ونجح بها في الدعوة وسط القبائل البربرية حول منطقة قسنطينة، الواقعة الآن بدولة الجزائر. ولطالما كانت هذه القبائل مستعدة لتقبل أي تغيير. وأخذ علىٰ عاتقه مهمة التبشير لقدوم المهدي المنتظر، ووعدهم بخيري الدنيا والآخرة، ودعاهم لرفع راية القتال. وكانت الانتفاضة الحقيقية في سنة (٢٦٩هـ/ ٩٠٢م). ثم ظهر بينهم سعيد بن أحمد بن عبد الله بن ميمون القداح، ولكنه لم يظهر بهذا الاسم؛ إذ أصبح الآن عبيد الله المهدي نفسه، وهو من ولد علي ومن عقب محمد بن إسماعيل، الذي يفترض أن أسلافه قد دبروا هذه المؤامرة ونفذوها من أجله. فحياه شيعته سنة (٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) أميرًا للمؤمنين ولقبوه بالمهدي. وكانت المؤامرة قد نجحت حتىٰ ذلك الوقت. وغزت هذه الدولة الفاطمية -فهكذا سموا أنفسهم نسبة إلىٰ السيدة فاطمة بنت الرسول الله التي يزعمون أنهم من عقبها- مصر والشام بعد ذلك بنصف قرن من الزمان وأحكموا قبضتهم عليهما حتىٰ سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م). فكان في العالم الإسلامي

= وقد عرف في سواد الكوفة نحو سنة (٢٥٨ للهجرة)، وكان يظهر الزهد والتقشف في أول عهده، فاستمال إليه بعض الناس، وقد لقب بـ (قرمط) لقصر كان فيه، إذ كان قصير القامة ورجلاه قصيرتان بشكل يلفت الانتباه، فكان خطوه قصيرًا، الأمر الذي جعله ناقمًا علىٰ المجتمع يبدي التأفف والتضجر ويحقد علىٰ الناس جميعًا ويظهر التذمر من كل المجتمعات التي تحيط به أو التي ينتقل إليها ويضمر البغض علىٰ كل وضع. يقول البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق: «ثم ظهر في دعوته إلىٰ دين الباطنية رجل يقال له حمدان قرمط، لقب بذلك لقرمطة في خطه أو في خطوه، وكان في ابتداء أمره أكارًا من أكرة سواد الكوفة (أي راعيًا)، وإليه تنسب القرامطة».

(١) * النص الأصلي: «ولم يعتنقوا الإسلام إلَّا كرهًا».

عندما أعلن الأمويون في قرطبة الخلافة أيضًا واستخدموا لقب الخليفة ثلاثة أمراء للمؤمنين في آن واحد. ولكن خليق بنا أن نلاحظ أن الوضع الدستوري لهؤلاء الأمويين اختلف اختلافًا جوهريًا عن وضع الفاطميين؛ إذ كان العباسيون في أعين الفاطميين مغتصبين للخلافة. أما الأمويون بقرطبة فذهبوا -مثلما ذهبت الزيدية وبعض أعلام الفقه- إلىٰ أنه يجوز أن يكون في العالم الإسلامي إمامان، كل منهما حقيق بخلافة رسول الله، إذا بعدت المسافة بين الأقطار الإسلامية بحيث لا يشعر المسلمون في قطر بسلطان الإمام الآخر. وقد تطلبت أمة النبي هذا التعدد لما فيه من خير لهم. وما تزال وحدة الخلافة هي المذهب الأكثر اتباعًا.

ولكن لم يكتمل من المؤامرة إلَّا نصفها، وظل الإسلام راسخ البنيان كما أراد له الله أن يكون[(١)]*، ولم تتسبب المؤامرة إلَّا في حدوث صدع في الدين ووقفت عاجزة عن تدميره. فتعرض عبيد الله إلىٰ موقف حرج علىٰ الجانب الأول من حيث أنه كان يحكم أناسًا كان سوادهم الأعظم من المتزمتين الذين لم يرضوا بأي عبث في دينهم، وكان علىٰ الجانب الآخر رأسًا لمؤامرة تريد تدمير هذا الدين عينه. ومن الواضح أن الشوام والعرب كانوا قد اجتازوا في المؤامرة درجات أكثر من أهل مصر وشمال أفريقيا، ووجد عبيد الله نفسه بين شقي الرحىٰ. وأغار القرامطة في الجزيرة العربية علىٰ قوافل الحجيج ونهبوها، واجتاحوا بيت الله الحرام بمكة، والأبشع من هذا كله، أنهم سرقوا الحجر الأسود من مكانه[(٢)]*. ورفضوا مبالغ كبيرة من النقود لرده، إذ كانوا مأمورين بعدم إرجاعه. وفهم الجميع أن الأوامر كانت تأتيهم من أفريقيا. ولذلك استحسن عبيد الله مخاطبتهم في خطاب عام يعظهم فيه بأن يتقوا الله في دينهم[(٣)]. ولا بد

---

(١) * **النص الأصلي:** «ووقف الإسلام صامدًا كما الحال دائمًا».

(٢) * **النص الأصلي:** «أخذوا الحجر الأسود».

(٣) كتب عبيد الله المهدي خطابًا شديد اللهجة إلي أبي طاهر القرمطي يقول فيه: «لقد اعترتني الدهشة والعجب من رسالتك التي بعثت بها إليّ اذ تمنُّ فيها عليَّ بأنك ارتكبت جرائم وحشيه باسمنا في حرم الله وأهله، وفي مكان لم ترق فيه قطره دم واحدة منذ الجاهلية، ولم يُهن أهله أو تُنتهك حرمهم فيه. بل وتجاوزت حدّك بأخذك الحجر الاسود الذي هو يد الله اليمني في الأرض فاقتلعته وحملته الي بلدك. فهل كنت تنتظر منّا الشكر والتقدير علي عملك هذا لعنه الله عليك». وأورد ثابت بن سنان نصّ ومضمون الرسالة بشكل اخر، إذ أرسل عبيد الله المهدي كتابًا الي أبي طاهر القرمطي بعد ان اطّلع علي الاحداث المذكورة يقبّح فيه عمله هذا ويلعنه علي فعلته، فمن جمله ما كتب: «لقد لطّخت صفحتنا =

أن كتابة هذا الخطاب وقراءته قد صوحبا بغبطة وسرور، ولم يأبه له القرامطة علىٰ أية حال. ولم يُسمح لهم بإعادة الحجر إلىٰ مكانه إلّا في عهد ثالث الخلفاء الفاطميين. ومن ثم أعادوه إلىٰ مكة مع تعقيب اعتذاري أو تفسيري قالوا فيه: «أخذناه بقدرة الله ورددناه بمشيئة الله». وكانت الدولة الفاطمية في الوقت ذاته تشق طريقها في مصر ولكن دون أن ترد أهلها عن الإسلام. إلّا أنها أخرجت لنا شخصية غريبة وفرقتين، بل كانتا أغرب من الفرقة التي انتميتا إليها. والشخصية هي شخصية الحاكم بأمر الله، الذي ما يزال واحدًا من الطلاسم التي قد نصادفها في التاريخ. ويسوقنا وجه الغرابة في نواح كثيرة من حياته إلىٰ تذكيرنا بجنون آل يوليان[(١)]؛ والحق أقول إن مثل هذه المؤامرة السرية[(٢)*] كتلك التي كان جزءًا منها، والتي نفذتها أجيال من الآباء إلىٰ أبناءهم، لا يمكن أن تمحىٰ من ذاكرة التاريخ. ولا بد أن نتذكر أن الخليفة لم يكن بالضرورة رئيس المؤامرة دائمًا، أو حتىٰ محيط بها. ونجد في الجزء الأخير من الحكم الفاطمي آثارًا منفصلة لمثل هذه القوة وراء العرش، وقد تكونت، مثلما قد نتخيل، من نسل وتلامذة ممن كانوا قد أحاطوا علمًا بالمؤامرة منذ بدايتها وكانوا قد مروا بسائر درجاتها. ومن الممكن في حالة الحاكم حتىٰ أن نتعقب -إلىٰ حد معين- تطور عملية

= في التاريخ بنقطه سوداء لا يمحوها مرور الزمن ولا يزيلها غبار المحن ... لقد وصمت بعملك هذا دولتنا وشيعتنا والدعاة لنا بالكفر والزندقة ...»، واستطرد عبيد الله المهدي في رسالته إلي أبي طاهر القرمطي يحذره من أنّه إن لم يَرُد أموال أهل مكة التي سرقها وإرجاع الحجر الأسود الي مكانه ووضع ستار الكعبة عليها مجدّدًا فإنّه سيأتيه بجيش لا قبل له بهم. ثمّ ذكره أخيرًا بأنه بريءٌ منه ومن أعماله كما يبرأ من الشيطان الرجيم».

(١) لعل المقصود هو الإمبراطور الروماني يوليان (Julian) الذي تولىٰ عرش الإمبراطورية الرومانية من سنة ٣٦١م إلىٰ ٣٦٣م. وكان كاتبًا مشهورًا وفيلسوفًا مرموقًا. واشتهر بموالاة الوثنية والوثنيين ومناهضة المسيحية والمسيحيين. وله كتابات كثيرة شكك فيها بألوهية السيد المسيح. وكان لهذا الرجل شخصية شديدة التعقيد، إذ كان قائدًا عسكريًا، وثيوصوفيًا، وفيلسوفًا، ومصلحًا اجتماعيًا، وأديبًا، ومؤلفًا. وكان آخر الأباطرة الرومان الذين لم يتدينوا بالمسيحية وكان يرنو إلىٰ العودة بالإمبراطورية للقيم الرومانية العريقة لإنقاذها من الانحلال، وذلك لشدة إيمانه بالأساطير والمعتقدات الوثنية. وأطلقت عليه الكنيسة لقب الجاحد أو المرتد لتحامله علىٰ المسيحية ومعتقداتها.

(٢) * النص الأصلي: «الحركة السرية».

إشراكه في المؤامرة. فكان في الفترة الأولىٰ من حكمه من غلاة الشيعة. واضطهد أهل الذمة من اليهود والنصارىٰ، وبعدهم أهل السنة والشيعة. وشهدت الفترة الأخيرة من حكمة تغيرًا في سياسته؛ إذ من الظاهر أنه كان قد بلغ درجة من درجات اللامبالاة الفلسفية، لأنه كف يده عن إيذاء اليهود والنصارىٰ، وأجاز لمن أجبرهم علىٰ اعتناق الإسلام بالارتداد عنه. ولم يشهد التاريخ نظيرًا لهذا التساهل الأخير حتىٰ سنة (١٨٤٤م) عندما انتزع اللورد ستراتفورد الرادكليفي[١] من الباب العالي الموافقة علىٰ إسقاط حد الردة عن المسلمين الذين يعتنقون المسيحية. ولكن ظهر إلىٰ جانب هذه اللامبالاة تطور غريب ولكنه معتاد للمذهب الشيعي؛ إذ أخذ نفر من أتباعه يروجون بين الناس لفكرة تأليه الحاكم، ومن البيّن أنه آمن بها ولم ينكرها عليهم. إلَّا أن عامة المصريين ما كانوا ليلتفتوا لمثل هذه الأقاويل واضطر المبتدعون الغلاة إلىٰ الفرار. فهرب[٢]* بعضهم إلىٰ جبال لبنان ونشروا عقيدتهم بين القبائل الجبلية هناك. وأسفرت جهودهم عن الدروز في زماننا، الذين ما زالوا يعبدون الحاكم وينتظرون عودته ليأتي حاسمًا لكل شيء. واختفىٰ الحاكم أخيرًا في ليلة الثاني عشر من فبراير لسنة (١٠٢١م) تاركًا لغزًا ما زلنا نحار فيه إلىٰ يومنا هذا. والسؤال: هل قُتل الحاكم؟ وإن قُتل فلماذا قُتل؟ هل اختفىٰ الحاكم طواعية؟ وإن اختفىٰ أيضًا فلماذا اختفىٰ؟ سيعتمد تخميننا علىٰ قراءتنا لشخصية الحاكم. فلا جَرَمَ أنه كان حاكمًا من الطراز المستبد، وقد أدخل العديد من الإصلاحات التي لم يتمكن أهل زمانه من فهمها بحال، ولذلك لم تعبر إلَّا عن نزوات طاغية، وما زلنا بدافع جهلنا نعجز عن فهم العديد منها. فلربما نفهم القصص الغريبة التي رُويت عن الحاكم إن استطعنا تخيل رجل يتحلىٰ بقوة الشخصية وعلو الهمة للقيام بما فيه الخير لشعبه ولكن مع مسحة من الجنون العقلي، أُلقي علىٰ هذه الحال بين رعيته السنية وحكومته التي تخلو صدور وزرائها من الإيمان[٣].

(١) اللورد ستراتفورد الرادكليفي (*Lord Stratford de Redcliffe*) (١٧٨٦-١٨٨٠م): دبلوماسي وسياسي إنجليزي وكان سفير بريطانيا بالأستانة.

(٢) * **النص الأصلي**: «ذهب».

(٣) يقول الدكتور رأفت النبراوي في كتابه محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية: «كان الحاكم بأمر الله يحب العزلة، فاعتاد أن يركب حمارًا ويخرج ليتجول في جبل المقطم. وفي إحدىٰ ليالي شهر شوال =

ومن المخرجات الأخرىٰ التي أفرزتها هذه المؤامرة، وآخر ما نشير إليه في هذا الفصل، هي الفرقة المعروفة باسم الحشاشين، الذين كان اسم رئيسهم يبث الرعب في قلوب الصليبيين وهو «شيخ الجبل»[1]. وأسست هذه الفرقة هي الأخرىٰ -والظاهر بغرض الثأر الشخصي- علىٰ يد أحد الفرس الذي بدأ حياته بالتشيع ونهاها بالإلحاد. وشد الرحال إلىٰ مصر وتتلمذ علىٰ أيدي الفاطميين -فكانوا قد أنشئوا مدرسة عظيمة للعلم بالقاهرة- وعاد إلىٰ فارس عميلًا لهم لمواصلة دعايتهم. ولم تختلف الأساليب التي تبناها عن أساليبهم اللهم إلَّا في أمر واحد؛ إذ جعل من عملية الاغتيال فنًا رفيعًا. وعمل هو ومن خلفوه من قلعة الموت -وتعني وكر العقاب- وبعد ذلك من مصياف بالشام وغيرها من الحصون الجبلية علىٰ نشر الرعب في أرجاء فارس والشام ولم ينته أمرهم حتىٰ قضىٰ عليهم طوفان المغول بقيادة هولاكو في منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). وما يزال هناك ذيول باقية من هذه الفرقة متفرقين في بلاد الشام والهند، وقد اضطر قاض إنجليزي في مومباي في سنة (١٨٦٦م) أن يفصل في قضية متنازع فيها علىٰ الوراثة وفقًا لفقه الحشاشين. وأخيرًا سقطت الدولة الفاطمية نفسها أمام صلاح الدين الأيوبي الكردي، وعادت مصر إلىٰ رحاب الإسلام السني من جديد.

= سنة (٤١١هـ/١٠٢٠م) خرج الحاكم راكبًا حمارًا ليقوم بجولته المعتادة في جبل المقطم ولكنه لم يعد ويقال إن أخته ست الملك هي التي دبرت قتله في تلك الليلة بعد أن ساءت سيرته».

(١) المقصود هو حسن الصبّاح الذي درس أسرار الدعوة الباطنية في دار الحكمة في مصر. ولهذا الرجل شخصية عجيبة غامضة، ويبدو أنه كان يتحلىٰ بصفات نادرة من حيث الفصاحة والشجاعة وسرعة البادرة ودقة التنظيم وقوة الإقناع مما أهله ليكون أشبه بالمعبود بالنسبة لجماعته الذين كانوا يطيعونه حتىٰ الموت ... وكان الصبّاح إذا أراد اغتيال قائد أو حاكم أرسل فدائيًا متحمسًا من هؤلاء فيدخل عليه في غرفة نومه ويطعنه بخنجر مسموم فيقضي عليه ويترك الخنجر بجانب القتيل وقد نقش عليه «حسن الصبّاح» ... ويذكر أن الصبّاح أقام بساتين مكسوة بالأشجار بالقرب من قلعته فكان يعطي أتباعه الحشيش، ثم يحملهم وهم في غيبوبة إلىٰ هذه البساتين فيرىٰ تصرفاتهم ويسمع، ويرسل إليهم بعد ذلك نساء يرقصن ويغنين حتىٰ إذا قرب أوان صحوهم أعادهم من هذا الحلم إلىٰ حيث يلقي عليهم دروسه التي يدخل بها في أذهانهم أنهم كانوا في الجنة مما يزيد هؤلاء إيمانًا بسيدهم وإخلاصًا له: شعراء رباعيات الخيام، محمد رضوان، ٢٠١٢ (ص/٥٨، ٦٠).

الفصل الثالث

الفصل الثالث

مشكلة العباسيين؛ البرامكة؛ أفول نجم الإمبراطورية؛ مرتزقة بغداد؛ البويهيون ووضع الخليفة تحت نيرهم[(١)*]؛ السلاجقة وإمكانات التطور تحت سلطانهم[(٢)*]؛ المغول ونهاية العباسيين؛ العباسيون في مصر؛ السلاطين العثمانيون وورثتهم؛ نظرية الخلافة؛ الوضع في العصر الحديث؛ أمارات سيادة المسلمين؛ خمسة أسس لحق السلطان العثماني في الخلافة؛ عواقب الخلافة علىٰ السلطان؛ نظريات إسلامية أخرىٰ؛ الشيعة؛ الإباضية؛ الوهابية؛ السنوسية.

❊ ❊ ❊

لزامًا علينا العودة إلىٰ العباسيين الذين تركنا إمبراطوريتهم في طور الانهيار. لقد كان من باب الفطنة أن يضع مؤسسها العاصمة الجديدة -بغداد- علىٰ نهر الفرات بين فارس والشام وجزيرة العرب. وتوقف الأمل في بقاء هذه الإمبراطورية علىٰ صهر هذه البلاد في قالب من الوحدة. وفيما يبدو أنهم نجحوا في ذلك لمدة قصيرة في خلافة الحكام الأوائل الذين اتصفوا بقوتهم وشدتهم، ولا سيما خلال خمسين عامًا من استعانتهم بالبرامكة، وهم جماعة من الفرس رموا أنفسهم في أحضان العباسيين وكانوا عونًا لهم علىٰ شئون الدولة حتىٰ تعرضوا لنكبة علىٰ يد هارون الرشيد الذي أطاح بهم. ولكن إمبراطورية أبي جعفر المنصور والمأمون قد انصهرت لما انتقلت لأبنائهم وإخوانهم مثلما انصهرت إمبراطورية شارلمان عندما انتقلت لأبنائه[(٣)]. فتراجع الأعراب إلىٰ الصحراء

(١) * النص الأصلي: «ووضع الخليفة في عهدهم».

(٢) * النص الأصلي: «وإمكانات التطور في عهدهم».

(٣) شارلمان (Charlemagne) ملك الفرنجة (٧٧١-٨٠٠م)، مؤسس السلالة الكارولنجية التي حملت =

وعاشوا في الأرض فسادًا كما الحال أيام الجاهلية. فكما لاحظ فيلسوف التاريخ العظيم ابن خلدون فإن العرب بطبعهم لا يستطيعون تأسيس إمبراطورية إلَّا عندما يؤلف الوازع الديني بين قلوبهم، وهم أعجز شعوب الأرض عن إدارتها عند تأسيسها[1]. وإنه لخطأ جد عظيم أن ننظر إلىٰ حكام المسلمين كعرب أو أن ننظر للحضارة الإسلامية كحضارة عربية؛ إذ تغلب شعوب البلاد المفتوحة علىٰ الفاتحين؛ فأعادت القومية الفارسية التأكيد علىٰ نفسها وخلعوا عنهم سلطان العرب في ظل دولهم المستقلة. كان السواد الأعظم من هذه الدول من الشيعة؛ ويعتبر الشيعة علىٰ نحو كبير بمثابة ثورة للجنس الآري علىٰ إيمان الجنس العربي بالوحدانية. وسارت الأمور في هذا كله بخطىٰ تدريجية ولكنها واثقة. فاعترفوا أحيانًا بسيادة وهمية للخليفة، من خلال سك اسمه علىٰ نقودهم والدعاء له في خطبهم؛ ولم يعترفوا بها أحيانًا أخرىٰ. وكانوا أو زعموا في أحيان أخرىٰ أنهم علويون، وثاروا بشدة عندما ثار عليهم العلويون. وكانت القضية في أعينهم مسألة ضمير. وفقد الخليفة سلطانه في نهاية المطاف حتىٰ في مدينة السلام التي شيدها وفي قصره الذي بناه[2]. وأمسك جماعة من المرتزقة في بغداد -كما الحال في روما- بزمام الحكم وأصبح قائدهم هو الحاكم الفعلي للبلاد. ووجد الخليفة السني نفسه فيما بعد -أي من سنة (٣٢٠هـ - ٤٤٧هـ = ٩٣٢-١٠٥٥م)- تحت وصاية الشيعة البويهيين وغدا دمية في أيديهم. وسيطروا علىٰ بغداد نفسها من سنة (٣٣٤ للهجرة). ولكن ما يزال هنالك قيمة روحية عجيبة -لا يمكن أن نسميها سلطة- ملازمة للخليفة الوهمي لرسول الله. فلم يطب نوعًا ما مأمن الأمراء المسلمين علىٰ عروشهم حتىٰ في الهند القاصية عن عاصمة الخلافة إلَّا عندما أقر الخليفة بمنصبهم وخلع عليهم ألقابهم. وسعىٰ أولئك الحكام الذين لم تبارح حياة الخليفة سلطانهم للحصول علىٰ موافقته علىٰ حكمهم. وفيما يبدو أنه كان يوجد

= اسمه، وأول أباطرتها وأعظم حكامها. وشارلمان بالفرنسية تعني شارل الكبير وهو معروف أيضًا باسم شارل الأول الكبير، بوصفه ملك فرنسا وإمبراطور الامبراطورية الرومانية المقدسة.

(١) يقول ابن خلدون في مقدمته: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين علىٰ الجملة والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم ... إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالًا في القفر، وأغنىٰ عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش».

(٢) كان الاسم الرسمي لبغداد في العصر العباسي «مدينة السلام».

في وقت ما أمل في أن الوحدة المندوحة[1]* للإسلام الثيوقراطي كانت لتنهار وربما لتنموا ازدواجية واعدة بالتطور من خلال الصراع - كذلك التناحر بين البابا والإمبراطور الذي حفظ لأوروبا حياتها وأنقذ كلًّا من الدولة والكنيسة من الفناء. فربما يغدو الخليفة حاكمًا روحيًا بحتًا لديه مهام خاصة، بحيث يحكم بالتعاون مع سلطان دنيوي ويختص كل منهما بأمور بعينها بالتنسيق بينهما. فكان البويهيون من الشيعة وقد غضوا الطرف -لأسباب سياسية- عن تجاوزات الخلفاء السنيين[2]*. ولكن تغرل بك السلجوكي دخل بغداد سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) واعتُرف به سلطانًا للمسلمين وحرر الخليفة من نير البويهيين. وأمسىٰ سائر غرب آسيا -من حدود أفغانستان إلىٰ حدود مصر والإمبراطورية اليونانية- بحلول سنة (٤٧٠ للهجرة) تحت سلطان السلاجقة. وكان ثمة فرصة يحتمل أن تدخل الدولة الإسلامية فيها مرحلة من النمو الصحي من خلال الصراع في ظل وجود السلطان السلجوكي شاغلًا لدور الإمبراطور ووجود الخليفة حالًا لمحل البابا. إلَّا أن الظروف حالت دون ذلك؛ إذ لم تبلغ سلطة الدولة ولا سلطة الدين أوجهما وانتهت التجربة أخيرًا وإلىٰ الأبد علىٰ أيدي طوفان المغول. وعندما قامت السلطنة العظيمة التالية -أي سلطنة الأتراك العثمانيين- جمعت في يديها مقاليد الخلافة كذلك. وربما كانت هذه هي الحال في الإسلام، جريًا علىٰ التاريخ الحقيقي الذي شهدته أوروبا. فقد يتضح لنا الوضع الذي نشأ في الإسلام إذا استطعنا أن نتخيل أن البابا جريجوري السابع لمَّا تمكن من تنفيذ مخططاته أضحىٰ القائد الدنيوي وكذلك الروحي للعالم المسيحي[3]. ولعل هذا الوضع شبيه بما حدث في عالم الإسلام في عصوره الأولىٰ خلال بضع سنين من حكم الدولة الأموية عندما كان الحاكم الدنيوي والروحي يحكم من سمرقند إلىٰ الأندلس. ويمكننا إذن أن نتخيل كيف تسبب النسيج الضخم لهذا النظام الإمبراطوري في الانهيار من داخله. فظهر مناوئون لسلطة البابا وبدأ الانشقاق

(١) * النص الأصلي: «الوحدة المشؤومة».

(٢) * النص الأصلي: «عن انحرافات الخلفاء السنيين عن صحيح الدين».

(٣) دعا البابا نيقولا الثاني في سنة (١٠٥٩م) إلىٰ عقد مجمع ديني في روما لينظم اختيار البابا وإنقاذ البابوية من الهوة التي غرقت فيها -مسألة التقليد العلماني- وكان أن قرر هذا المجمع أن يتولىٰ الكرادلة وحدهم -وهم أساقفة روما وضواحيها السبع- انتخاب البابا، علىٰ أن يُستدعىٰ الناس ورجال الاكليروس بعد ذلك لمجرد الموافقة علىٰ هذا الاختيار. هذا فضلًا عن أنه تقرر ضرورة اختيار البابا من بين رجال الاكليروس في روما نفسها، إلا في حالة عدم توفر المؤهلات والشروط اللازمة للمنصب =

الكبير في ظل تصارع الأفواه التي تدعي الشرعية. وما زالت عملية الانحلال بعدئذ آخذة مجراها أسرع بكثير. فرفعت الأمصار راية العصيان وانشقت عن سلطة الباباوات المتناحرين. وكبرت الممالك وأخذ حكامها علىٰ أنفسهم التطوع في خدمة الحبر الأعظم وسعوا للحصول علىٰ مباركته علىٰ سلطانهم. وأخيرًا دخلت الدول التابعة للكنيسة -التي أخضعت كل شيء لها- تحت حكم أحد هؤلاء الأمراء، وصار البابا -علىٰ أية حال- سجينًا في قصره الخاص. إلَّا أن سلطان الخليفة لم يكن من باب التحايل الشرعي فحسب، مثلما قد يكون سلطان البابا في التشبيه الذي سقناه بحال. فقد استصوب الأمراء المسلمون نيل موافقته الروحية علىٰ سلطانهم، شأنهم في ذلك شأن نابليون الأول الذي رجَّح أمر تتويجه علىٰ يد البابا بيوس السابع.

ولكن سرعان ما تجلَّت في الأفق موجة أطاحت بكل هذه الأشكال. وقد أتت مع المغول بقيادة هولاكو الذي انتقل من القضاء علىٰ الحشاشين إلىٰ تدمير بغداد والخلافة. واستولىٰ سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) علىٰ عاصمة الخلافة وقضىٰ بذلك علىٰ الدولة العباسية. ونجا واحد من عمومة الخليفة الحاكم بنفسه ولاذ بالفرار إلىٰ مصر، حيث استقبله فيها السلطان المملوكي ونصبه في منصب الخليفة[1]؛ لأنه أراد، استحسن وجود خليفة تحت إمرته لإضفاء الشرعية علىٰ أي مسألة من المسائل التي تستوقفه، وذلك لما كان لهذا اللقب من قدر كبير في نفوس المسلمين. وأخيرًا زال الحكم المملوكي أمام الأتراك العثمانيين، وتقول القصة التي رووها أن آخر الخلفاء العباسيين أعطىٰ كافة صلاحياته عندما مات سنة (١٥٣٨م) إلىٰ سلطانهم سليمان القانوني. وقد أعلن السلطان العثماني بالقسطنطينية منذ ذلك الوقت أنه خليفة رسول الله والقائد الروحي للعالم الإسلامي.

= البابوي في أحدهم. ومن الشخصيات البارزة التي ظهرت في ذلك المجمع الديني، الكاردينال هلدبراند، الذي رأىٰ بثاقب بصره إقناع أعضاء المجمع بعدم المساس بحقوق الإمبراطور القائم وهو هنري الرابع، علىٰ أن يحرم خلفاؤه من أي حق في اختيار الباباوات. ولم تلبث شهرة هلدبراند ومكانته أن أدت إلىٰ المناداة به بالإجماع لتولي منصب البابوية سنة (١٠٧٣م) تحت اسم جريجوري السابع.

(١) هو السلطان المملوكي البحري الظاهر بيبرس البندقداري الذي حرص علىٰ إحياء الخلافة العباسية في مصر من جديد. [الحداد، (ص/١٧٦)].

تلك هي مصائر أمراء المؤمنين، تتبعناها عبر مسار طويل وملتوٍ، حافل بأوجه الإشكال والتعقيد. وربما نلخص الأمر كله في كلمة واحدة بغض الطرف عن حزب أنصار الشرعية؛ إذ يقضي المبدأ النظري بوجوب انتخاب الإمام من قبل أمة الإسلام، ولم يُهجر -نظريًا- هذا المبدأ قط. فيتم انتخاب كل حاكم عثماني جديد من قبل أهل الحلّ والعقد من علماء القسطنطينية. وتأتي سيادته الدنيوية من رابطة الدم، وينوب العلماء عن أمة محمد في منح الحاكم هذه السيادة الروحية. وتنقسم أمة الإسلام إلىٰ أهل البلاد؛ يليها بمسافة بعيدة حراس الخليفة المتوفىٰ؛ وأخيرًا -كما الحال الآن- خاصة المسلمين من حماة الدين. وفيما يبدو أن موقف الجماعة الأولىٰ بين الإباضية يقضي بقصر الحق في اختيار الخليفة علىٰ المفقهين في الدين. وتطور مذهبهم إلىٰ جانب ذلك ليوجب علىٰ الناس الاعتراف بالأمر الواقع ومبايعة من نجح في اغتصاب الحكم إلىٰ أن يظهر من يتفوق عليه. فكانوا قد فطنوا إلىٰ أن يكون لهم حاكم ظالم خير من ألَّا يكون لهم حاكم علىٰ الإطلاق. وكانت هذه نهاية الديموقراطية في الإسلام.

وأخيرًا فقد يكون من الصواب أن نتطرق للمسألة الدستورية كما هي عليه في الوقت الحاضر. فلا مرية أن إمبراطور الهند يعد أعظم سلطان يتولىٰ أمر المسلمين، إذ يستظل بسلطانه أعداد هائلة من المسلمين تفوق من عاشوا في رحاب أي سلطان آخر. إلَّا أن نظرية الدولة الإسلامية لم تتدبر إمكانية خضوع المسلمين لحكم أحد الكافرين؛ إذ ينقسم العالم في نظرهم إلىٰ دارين: دار الإسلام ودار الحرب. ولا بد أن تدخل دار الحرب في دار الإسلام في نهاية المطاف فيدين العالم قاطبة بدين الإسلام. وتبيّن هذه المسميات بقدر كاف من الوضوح ما هو موقف المسلمين من غير المسلمين. ومع ذلك فما زال الفقهاء مختلفين في مسألة جواز الجهاد ضد دار الحرب دون أن يستفزوهم إلىٰ ذلك. وقد اجتمعوا علىٰ أمر واحد وهو أنه يجب أن تلوح في الأفق أمارات منطقية للنصر لتبرير القيام بمثل هذه الحركة، إذ لا يجب أن تهدر دماء المسلمين سدىٰ. أضف إلىٰ ذلك أن ضرورة القضية -في الهند بخاصة- قد أخرجت لنا المذهب القائل بأنه يجب اعتبار أي دار تصان فيها شعائر الإسلام وتنفذ فيها أحكامه

-حتىٰ ولو بعضها- دار إسلام ويحرم الجهاد داخل حدودها[1]. إلَّا أننا قد نشك في مدىٰ كبح هذا المذهب لجماح مسلمي الهند إذا واتتهم فرصة مناسبة حقًا للجهاد. ولعلنا نلاحظ أنه ليس بوسع الشيعة رفع راية الجهاد علىٰ الإطلاق حتىٰ يعود إمامهم المستور ويتولىٰ إمرة جيوشهم.

نعود مرة أخرىٰ فنقول إن شارتي السيادة عند المسلمين هما نقش اسم الحاكم علىٰ العملة والدعاء له في خطبة الجمعة. وفيما يبدو أن العرف الذي جرىٰ في الهند هو الدعاء لـ«حاكم العصر» دون تسميته؛ ومن ثم يتسنىٰ لكل عابد من العباد تسمية الحاكم الذي يختاره. ولكن جرت العادة في عدد قليل من المساجد بالدعاء للسلطان العثماني باعتباره خليفة المسلمين. ولم تلتفت الحكومة البريطانية لهذه الأمور حتىٰ حُملت علىٰ التدخل، وسوف تنتشر العادة دون شك. ولا جَرَمَ أن السلطان العثماني يلي إمبراطور الهند من حيث علو قدره وسمو منزلته، وفيما يبدو فإنه يحظىٰ بمكانة حصينة باعتباره مسلمًا حاكمًا للمسلمين. ولكن يمكن أن تثير حالته أيضًا تساؤلات دستورية غامضة وشائكة. فقد ادعىٰ الخلافة -كما رأينا- مذ سنة (١٥٣٨م) ولكنها دعوىٰ هشة وتستتبع مسئوليات عسيرة. فتقوم الخلافة العثمانية كما قيل في الوقت الحاضر علىٰ خمسة أسس. أولها حق الأمر الواقع: وقد نال السلطان العثماني لقبه بحد السيف ويحتفظ به بحد السيف. وثانيها الانتخاب: وقد سبق لنا وصف هذا الأساس. وثالثها ترشيح آخر الخلفاء العباسيين بمصر له: ولهم سابقة في ترشيح أبي بكر لعمر

(١) دار الإسلام هي: الدار التي تجري فيها الأحكام الإسلامية، وتحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين. ودار الحرب هي: الدار التي تجري فيها أحكام الكفر، أو تعلوها أحكام الكفر، ولا يكون فيها السلطان والمنعة بيد المسلمين. قال الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: «تعتبر الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وإن كان جُلُّ أهلها من الكفار. وتعتبر الدار دار كفر لظهور أحكام الكفر فيها، وإن كان جل أهلها من المسلمين» (المبسوط للسرخي). وقال الإمام ابن القيم: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم يجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها» (أحكام أهل الذمة ١/٢٦٦). ويقول الإمام ابن مفلح: «فكل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام، وإن غلب عليها أحكام الكفر فدار الكفر، ولا دار لغيرهما» (الآداب الشرعية):

http://fatwa.islamweb.net.

يخلفه من بعده، والسابقة هي أهم شيء في الإسلام. ورابعها السيطرة علىٰ الحرمين الشريفين (مكة والمدينة) وحمايتهما. وخامسها اقتناء بعض من آثار الرسول التي نجت من غزو بغداد وسلمها آخر الخلفاء العباسيين للسلطان سليم عندما فتح مصر. ولكن هذه الأسس كافة لا تصمد أمام الحقيقة الراسخة التي مفادها أن الأحاديث الصحيحة التي رُويت عن رسول الله تؤكد علىٰ وجوب أن يكون الخليفة من قريش[1]. وما دام لم يبق من نسلها غير اثنين فلا بد أن يكون أحدهما خليفة والآخر وصيه. وما زال يلوح لنا مبدأ الإجماع ههنا -كما في أوضاع أخرىٰ- (انظر باب الفقه) وواجب أن يؤخذ بعين الاعتبار. ومن المحتمل أن تكون هذه الأحاديث عينها عبارة عن تعبير ملموس لإجماع الأمة. والراجح أن أساس الخلافة نفسها الإجماع. ويعرب الفقهاء عن المسألة هكذا: تقول الإمامية والإسماعيلية إن اختيار الإمام واجب علىٰ الله تعالىٰ، ولا يختلفون في شيء اللهم إلّا أن الإمامية يقولون إن الإمام ضروري لضمان عدم مخالفة أحكام الشريعة، في حين يعتقد الإسماعيلية في أهميته لتبليغ الناس بأوامر الله؛ وأمّا الخوارج، فلا يؤمنون بالحاجة إلىٰ الإمام، ولكنهم يجيزون وجوده. وذهبت جماعة منهم إلىٰ أنه يندب تعيينه في زمن الفوضىٰ ليريح الناس منها، وهو بذلك نوع من الديكتاتوريين. وتذهب أخرىٰ إلىٰ تعيينه في زمن السلم لأنه الوقت الوحيد الذي يجتمع فيه الناس علىٰ كلمة واحدة. وذهبت المعتزلة والزيدية إلىٰ أنه واجب علىٰ المسلمين أن يختاروا إمامًا لحاجتهم إليه بمقتضىٰ الضرورة التي تدركها عقولهم. إلّا أن بعض المعتزلة اعتقدوا في توقف هذا الأساس علىٰ كل من العقل والنقل. وأمّا أهل السنة، فيذهبون إلىٰ أن اختيار الإمام واجب علىٰ المسلمين والأساس في ذلك هو الامتثال لتقليد إجماع العالم الإسلامي منذ فجر الإسلام. فربما اختلفت أمة الإسلام علىٰ الشخص الذي يختارونه لإمامتهم ولكنهم لم يشكّوا قط في أن مهمة صيانة الدين استلزمت وجود إمام، مما أوجب عليهم اختياره. والأساس في ذلك هو الإجماع وليس الكتاب أو السنة أو القياس عليهما.

(١) قال ﷺ: «قَدِّمُوا قُرَيْشًا ولا تَقَدَّمُوهَا»، وقال أيضًا: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ».

سنرىٰ مما تقدم أن أساس الأمر الواقع هو أفضل الأسس التي يستند إليها حق السلطان العثماني في الخلافة. فلا بد للأمة الإسلامية من إمام؛ والسلطان العثماني هو أعظم المسلمين وبيده زمام حكمهم؛ وهو يقول بحقه في الخلافة وقادر علىٰ الاحتفاظ بها. ولتجدن المسلمين يهرعون ليستظلوا بظلال الحكم الإنجليزي إذا دخل حكامهم في الإسلام. وأساس الانتخاب عديم الأهمية؛ ولا قيمة لأساس الترشيح اللهم إلَّا عند المتمسكين بالإرث التاريخي للخلافة؛ أما اقتناء بعض آثار الرسول فما هو إلَّا شعور ليس له ثقل إلَّا عند عامة المسلمين، ولا يذكيه أحد من الفقهاء؛ ويعتبر أساس حماية الحرمين الشريفين أساسًا متزعزعًا. وإذا ما تعرض الأتراك لنكسة في بلاد الشام فسيسحبون كل جندي تركي من الجزيرة العربية وسوف يعلن أشراف مكة -وهم جميع من يرتبط بالنبي بقرابة الدم- عن خليفة من أنفسهم. ولا يجدون من يضيق عليهم في الوقت الحاضر اللهم إلَّا الحامية التركية.

ولكن للخلافة واجباتها، إذ لا يستطيع الخليفة بحال أن يحكم وفق نصوص دستورية بمفهومنا. فهو يحكم بموجب أحكام فقهية -شرع الله- وبإمكان الناس عزله إذا خالف الشريعة. ولكنه لا يستطيع أن ينصب إلىٰ جواره مجلسًا دستوريًا ويمنحه صلاحيات مناوئة لسلطانه؛ ذلك أنه خليفة رسول الله ولا بد له أن يحكم حكمًا مطلقًا وفق حدود بعينها. فما أصعب الخلافة في زماننا وما أضخم واجبات الخليفة! ينظر إليه الملايين من مسلمي الصين وسائر مسلمي آسيا الوسطىٰ؛ كما ينظر إليه مسلمو الهند ممن ليسوا شيعة. وكذلك في أفريقيا وأينما ولت أمة محمد وجهها في أيما مكان علىٰ وجه البسيطة تتجه أعينهم إلىٰ مضيق البوسفور وجناب السلطان العظيم. وهذا ما أُطلق عليه اسم حركة الوحدة الإسلامية؛ فهي حقيقة نلامسها في العصر الحديث.

سبق لنا التعرض لوضع الفرق الإسلامية الأخرىٰ. فمن حكام الشيعة يوجد الإمامية في فارس؛ وما زالت الزيدية متناثرة في جنوب الجزيرة العربية ومنهم من يعيش طريدًا في أفريقيا؛ وما برحت الكيانات السرية الغريبة المتشيعة بالإسماعيلية -الدروز والنصيرية والحشاشين- أماكنها في كهوف الجبال وجحورها، وقد نسيهم

العالم ولا يعلم عنهم شيئًا؛ وأقدمهم جميعًا أشراف المغرب وهم من أهل السنة الذين سبقوا كافة الخلافات الكلامية، ويتوقف تواجدهم علىٰ قرابتهم بالدم لرسول الله. ويوجد حفدة الخوارج بزنجبار وعمان وميزاب بالجزائر. وربما يوجد في مكان أو آخر بعض من الأنسال الحفرية لكل فرقة قامت يومًا ما في التاريخ، سواء لتعكير صفو الإسلام أو لإنقاذه من الشيخوخة المدرسية والموت؛ إذ تعد الثورة والعصيان والزندقة والبطلان أدوات تستخدم لأغراض بعينها.

لم يبق لنا إلَّا أن نشير بالذكر إلىٰ حركتين من الحركات الحديثة التي كان لها عظيم الأثر في الإسلام في زماننا. فتناضل حركة الوحدة الإسلامية -التي أشرنا لها أعلاه- بكل ما أوتيت من قوة لجعل العالم الإسلامي علىٰ مقربة من الفكر والعلوم التي توصل لها العالم المسيحي، ودفع سائر الشعوب الإسلامية في الوقت ذاته للالتفاف حول السلطان العثماني باعتباره قائدهم الروحي والتمسك بجوهر الإسلام. فهي حركة إصلاحية تتطلع للمستقبل. وتعد أيضًا الحركتان الأخرتان -اللتان نتعرض لهما الآن- من حركات الإصلاح ولكنهما تطلعان للماضي. فهما ينظران للأيام الخوالي لفجر الإسلام ويحاولان استرجاعها.

أول هاتين الحركتين هي الوهابية نسبة إلىٰ مؤسسها محمد بن عبد الوهاب، وهو من سكان نجد بوسط الجزيرة العربية، وتوفي سنة (١٧٨٧م). كان ابن عبد الوهاب يصبو لإعادة الإسلام إلىٰ صفاء رسالته والتخلص من كافة العادات والمعتقدات التي كانت قد ظهرت لتشوب عقيدة التوحيد الخالص لله ﷻ. إلَّا أن محاولات الإصلاح في الإسلام لم تؤد قط لأي شيء اللهم إلَّا تأسيس دولة جديدة تمسك بزمام الحكم. وقد تبدأ هذه الدولة بمصلح تقي ورع ولكن من المؤكد أن يخرج من أصلابها في الجيل الأول أو الثاني التلميذ الذي يرفع راية الجهاد. فالدين والحكم يسيران جنبًا إلىٰ جنب، ومن يعبث بأحدهما لا بد أن يتمسك بعد ذلك بالآخر. ويأتي في المرحلة الثالثة انقراض الدولة الجديدة واختفاء حزبها في فرقة شبه سرية، يتم توجيه حراكها مرة أخرىٰ في قنوات دينية. والوهابيون ليسوا باستثناء لتلك القاعدة. فقد امتد حكمهم من الخليج العربي إلىٰ البحر الأحمر، ولامس اليمن وحضرموت وضم بعض المناطق

من باشوية بغداد. وكان ذلك في مطلع القرن التاسع عشر، ولكن حكمهم توقف الآن تقريبًا بعد حدوث تغيرات عدة في دولة الحكم، علىٰ الرغم من أن الأتراك لم يحظوا بأي موطأ قدم جديد في منطقة نجد؛ إذ قامت فيها أسرة عربية من سكانها متحررة من السيطرة التركية بكل صورها، واتخذت من حائل مقرًا لها. ولكن حماسة الوهابيين بث في قلوب المسلمين كافة وازعًا يحثهم علىٰ الإصلاح لم يكن حتىٰ الآن قد تلاشىٰ من صدورهم بحال. فقد انتشرت آراؤهم انتشارًا كبيرًا في الهند بخاصة علىٰ أيدي الدعاة، وكان هناك في وقت ما تخوف شديد من قيام ثورة وهابية. إلَّا أن الأحزاب التي تموت في الإسلام قلما تحيا من جديد؛ وانتقلت روح الوهابية إلىٰ صدور المسلمين كافة. وقد آلت هذه الحركة إلىٰ الفشل علىٰ صعيد السياسة، ولكن بقيت منها روح الإصلاح ولا شك أنها أثرت في حركة الإصلاح الثانية التي نتطرق لها من فورنا.

تلك هي حركة السنوسية التي أسسها محمد بن علي السنوسي سنة (١٨٣٧م) من أجل إصلاح العقيدة ونشر الدين. لطالما كانت نزعة تأسيس التنظيمات قوية بين أبناء المشرق، وقد قام في الإسلام منذ فجر الرسالة -كما رأينا- جمعيات سرية بهدف تدبير المؤامرات وإشعال الثورات. ولكن حسبنا من هذه التنظيمات المريبة؛ إذ نجد الشعور الديني قد كشف عن وجهه في شكل جماعات من الإخوان شبيهة بالرهبنة في أوروبا، اللهم إلَّا أنهم كانوا -وما زالوا- يحكمون أنفسهم بأنفسهم ولا يتقيدون بعلاقات سياسية خلا علاقتهم الوجدانية بقائد الدين الإسلامي. بل إن طرق الدراويش هذه قد مالت إلىٰ البدع الصوفية أو القائلة بوحدة الوجود أكثر من ميلها إلىٰ تطوير أو تأييد علم الكلام البحت لمتكلمي أهل السنة. وهذا هو أحد جوانب الإسلام التي سوف نضطر للتطرق لها في الفصول القادمة. وحسبنا في الوقت الراهن أن نقول إن حركة السنوسية هي واحدة من طرق الدراويش، ولكنها تختلف عن سائر ما سبقها في تحليها بشخصية شديدة النزوع للإصلاح والتخلص من الشركيات والخرافات. وقد أخذت علىٰ عاتقها مهمة الوهابية ساعية لمعالجة المشكلة عينها بأسلوب مختلف نوعًا ما. ومبادئها شديدة التمسك بعقيدة التوحيد الخالص لله ﷻ،

ويحرمون كافة العبادات والأفكار التي لا تتماشىٰ مع تمسكهم بظاهر الكتاب. ويدعي رئيسها الحالي -وهو ابن مؤسسها الذي توفي سنة (١٨٥٩م)- بأنه المهدي المنتظر وقد أنشأ دولة ثيوقراطية في واحة «جغبوب» الواقعة في الصحراء الغربية بين مصر وطرابلس. وفيها تقع الزاوية الأولىٰ للطريقة وقد انطلق منها الدعاة وأنشأوا زوايا أخرىٰ في ربوع شمال أفريقيا والمغرب حتىٰ وصلوا إلىٰ قلب إفريقيا. وقد تراجع رئيسها مؤخرًا إلىٰ مكان قاص في الصحراء. ولها أيضًا مركز مهم بمكة حيث يدخل فيها البدو والحجيج بأعداد غفيرة. ويعود هؤلاء الإخوان من مكة إلىٰ زواياهم في أرجاء العالم الإسلامي، ويقال إن لهذه الطريقة شعبية خاصة في أرخبيل الملايو[(١)]. وهكذا فقد ظهر في الإسلام دولة داخل الدولة وقد ترتب علىٰ ذلك تبعات هائلة. وجميع الإخوان في كافة الدرجات -لأنه يوجد من الأعضاء نشطاء وعوام كما الحال في الرهبنة في أوروبا- يبجلون شيخ الطريقة ويتبعونه اتباعًا أعمىٰ في واحته التي يتعذر الوصول إليها في صحاري أفريقيا. وهو يعمل هناك من أجل النهاية التي ينشدها، ولا يمكن أن نشكك في ماهية النهاية التي يبتغيها. وعاجلًا أم آجلًا سوف تضطر أوروبا -في المقام الأول: الاحتلال الإنجليزي لمصر والاحتلال الفرنسي للجزائر-[(٢)]* إلىٰ مواجهة انفجار هذه العاصفة؛ ذلك أن هذا المهدي يختلف عن المهدي الذي ظهر في الخرطوم وجنوب السودان لأنه يعرف كيف يسوس أتباعه وكيف يتحين فرصته. وقد ظل لسنوات طوال يجمع السلاح والذخيرة ويدرب الرجال لرفع راية الجهاد الأكبر. وعندما تجهز مخططاته وتحين ساعته سيُكتب فصل جديد في تاريخ الإسلام: فصل سوف يُمحىٰ من الذاكرة حتىٰ الانفجار البركاني الأخير في الصين. وسيأتي إذن دور السلطان العثماني آنذاك ليكشف عن مدىٰ صلابة عوده وصلابة عود خلافته. وسوف يكون عليه أن يقرر أي الطريقين يختار: هل سيلقي بأمته مع

---

(١) أرخبيل الملايو أكبر أرخبيل في العالم من حيث المساحة ويقع بين جنوب شرق آسيا وأستراليا.

(٢) * النص الأصلي: «إنجلترا في مصر وفرنسا في الجزائر».

مهدي ادعىٰ المهدوية التي بشر بها الإسلام وحلم الحكم الإسلامي الذي يسود الأرض؟ أم هل سيجسر علىٰ الاتجاه نحو بشائر المستقبل ويحمل الخلافة وأمة محمد نحو اللحاق بركب العالم المتحضر؟

الباب الثاني

تطور الفقه



الفصل الأول

الفصل الأول

نطاق الفقه بين المسلمين؛ عناصره الأولىٰ؛ عرف العرب؛ فقه اليهود؛ شخصية الرسول؛ موقف الرسول من الفقه؛ العناصر التي تجلت بعد وفاة الرسول؛ القرآن الكريم؛ السنة النبوية؛ قانون العرف بالمدينة؛ تصور السنة قبل البعثة وبعدها؛ الأحاديث وطرق نقلها؛ جمع الأحاديث؛ تأثير الأمويين؛ الأحاديث الموضوعة؛ موطأ مالك بن أنس؛ مسند أحمد بن حنبل؛ المصنفات؛ صحيح البخاري؛ صحيح مسلم؛ ابن ماجة؛ الترمذي؛ النسائي؛ أبو داود؛ البغوي؛ مشكلة فقهاء المسلمين ومصادرهم؛ القانون الروماني؛ تأثير قاعدة «رأي الفقهاء» في القانون الروماني؛ الرأي في الإسلام؛ سنَّة الطبيعة أو العدالة في الإسلام؛ الاستحسان؛ الاستصلاح؛ القياس؛ العصر الأبوي في الإسلام؛ عصر الأمويين؛ نمو الفقه الإسلامي.

❁ ❁ ❁

لا نكاد نقابل صعوبات في تعقب مراحل تطور الفقه الإسلامي كتلك التي أحاطت السير هنري مين[1] في أثناء دراسته لأصول القانون الأوروبي وتاريخه للمرة الأولىٰ. ولسنا بحاجة إلىٰ العودة بأبحاثنا إلىٰ الأصول البدائية ولا للدخول في معترك الفترات التي ليس بها اللهم إلَّا فتاتًا من الكتابات وتلميحات عن

(١) السير هنري مين (Sir Henry Maine) (١٨٢٢-١٨٨٨م):

فقيه بريطاني ومؤرخ قانوني حمل لواء دراسة القانون المقارن، لا سيما القانون البدائي والفقه الأنثروبولوجي. أشتغل بجامعة كمبريدج أستاذًا لتدريس القانون المدني. كما حاضر أيضًا في القانون الروماني بالهيئات القانونية الأربع في لندن.

العرف الذي جرىٰ. فموضوعنا وُلد في نور من التاريخ؛ وجرىٰ مجراه في بضع مئات السنين وخلّف في كل محطة من محطاته الرئيسة أدلة معتبرة حول منابته وكيفياته وغاياته. والصعوبات التي تواجهنا من نوع خاص ولكنها شائكة بما يكفي. وخلاصة القول فإن الصعوبات التي تواجهنا نوعان: يكمن أولها في ضخامة المادة التي نتناولها، وتنحصر ثانيها في التخبط الحادث بسبب غرابة الأفكار المتضمنة. وسيتضح ثراء هذه المادة -إلىٰ حد ما علىٰ الأقل- بتعقبنا لتاريخها. بيد أنه واجب علينا التمهيد لبعض الأمور من البداية للتصدر لغرابة المحتويات وترتيبها وسياق هذه الأحكام. كيف عسانا التعرض لنظام فقهي لا يفرق بين القانون العام والخاص والقانون المدني والجنائي؛ نظام يفرض ويصف طريقة استخدام السواك ويقرر متىٰ يجوز رفض دعوة النكاح؛ نظام يتعرض لأحرج تفاصيل الحياة الأسرية وأكثرها دقة ويقرر شرط الاعتكاف وطبيعته؟ هل توجد علاقة فكرية دقيقة تسمح بوضع كتاب الأيمان والنذور بعد كتاب السبق والرمي مباشرة وإدراج حكم يتحدث عن جواز فتح الرَّوْشَن[1] في الطرق والدروب في فصل يتحدث عن الصلح مع الإقرار في الأموال وما أفضىٰ إليها؟ وثمة شيء واحد علىٰ الأقل واضح وضوح الشمس في كبد السماء، وهو أن الفقه الإسلامي يتوافق -بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ- مع التعريف القديم، أي أنه علم يتناول كافة أمور الدين والدنيا. فهو يخبرنا بحق الله علينا، وبحق الحاكم علينا، وبحق أنفسنا علينا، وبحق الناس علينا. وقد جاء ليجُب تمامًا حدود التعريف الأفلاطوني الذي يقول بإعطاء كل ذي حق حقه. وفي حين يتصدىٰ علم الكلام الإسلامي لكل شيء من حيث تكليف الإنسان بالإيمان بما في السماوات وما في الأرض وما تحت الأرض -وليست هذا من باب البلاغة السطحية- فالفقه الإسلامي ما ترك شيئًا إلّا بيّنه في الواجبات المفروضة علىٰ الإنسان المسلم تجاه ربه وجيرانه ونفسه. وهو ينظر في التكليفات جملة واحدة ويصنف كل فعل من حيث درجات التكليف. فما ترك الفقه شيئًا يفلت من فتحات شباكه الضيقة. فأحد أعظم فقهاء الإسلام لم يأكل البطيخ قط لأنه لم

(١) أي الشُّرْفة.

يجد في سنَّة النبي ﷺ شيئًا يتحدث عن طريقة أكله ويقرها[١].

يستحسن لطالب العلم إذن أن يطّلع علىٰ مختصر الفقه الإسلامي الوارد بالملحق الأول (المرجع السابع). وقد اخترنا لكم متنًا في التقريب علىٰ المذهب الشافعي لأنه يسهل مطالعته ودراسته عمومًا. وعلينا أن نتذكر أن ما ذكرناه لكم في هذا المتن ما هو إلَّا جدول بمحتوياته؛ إذ تتسع الحاشية العربية للكتاب لتشمل ثمانمائة وأحد عشر صفحة من قطع الربع الخالية من المسافات. إلَّا أن مجرد قراءة هذا الجدول سيبين النطاق الفكري الذي يشغله الفقه الإسلامي ومدىٰ اختلافه عن قوانينا. ولكن واجب علينا الرجوع إلىٰ منبت هذا العلم، أي الينبوع الذي انفجر فأخرج لنا هذا النظام المهيب[٢]*.

كانت مدينة يثرب الصغيرة موطن الإسلام، وتُسمىٰ بمدينة الرسول، أو تعرف اختصارًا بالمدينة، وذلك منذ هجرة الرسول إليها سنة (٦٢٢م). وفيها أسس رسول الله أول دولة للمسلمين، وفيها وضع حبيب الله[٣]* المبادئ الأولىٰ للفقه الإسلامي. فكانت الدولة والفقه، كليهما، وليدي التفاعل الحادث بين الأسباب شديدة التعقيد عينها. وقد تُصنف العناصر الفاعلة في هذه الحال وتوصف علىٰ النحو التالي: أولًا، كان بالمدينة نفسها قبل ظهور النبي علىٰ مسرحها الصغير -صغير الحجم عظيم الشأن في مستقبل الإسلام- حزبان كانت الحرب بينهما سجالًا وكثيرًا ما تخللتها أوقات من السلم. وكان بها عنصر عربي أصيل وجماعة كبيرة من المستوطنين اليهود. وكان أي تصور للقانون في أعين العرب فكرة دخيلة عليهم. فلم يكن للقبيلة العربية دستور يحكمها، واعتمد نظامها علىٰ النزعة الفردانية. فالعربي كان سيدًا فردًا لنفسه ولم يخضع لسلطة تملي عليه تصرفاته؛ وكان بوسع القبيلة أن تنبذه خارجها، ولكنها لم تستطع إكراهه علىٰ شيء. تلك هي الحال الآن في الصحراء، وكذلك كانت في الجاهلية. وربما تملك القبيلة قدرًا ضئيلًا من الالتزام خشية من الإله الذي كانت تعبده، ولكن الفرد العربي الذي لطالما كان متشككًا وناقدًا لما حوله كان أقل تمسكًا بهذا العرف. أضف إلىٰ

---

(١) المقصود هو الإمام أحمد بن حنبل ﷺ الذي يُذكر أنه ما أكل البطيخ قط، فقيل له في ذلك، فقال: «ما بلغني كيف كان رسول الله يأكله».

(٢) * **النص الأصلي:** «البيضة التي فقست فأخرجت لنا هذا النظام الهائل».

(٣) «رسول الله وحبيب الله» زائدة علىٰ النص.

ذلك أن الانتقام ممن نقضوا العهود كان متروكًا لإله القبيلة الذي شهد علىٰ تعهد الطرفين؛ فإن لم يبال ذلك الإله بتقويم عُبّاده فلا شأن لمن سواه. ولا شك أن قانون العرف كان قائمًا ولكن لم يكن له ما يحميه من عقوبات تفرض علىٰ من يخالفه ولا سلطة تقوم علىٰ إنفاذه. ولا بأس إذا اختار الطرفان العمل بهذا القانون؛ وإن لم يعملا به فليس لأحد منهما ما يخشاه اللهم إلَّا غضب خصمه. وسنجد قانون العرف ذاك يتجلىٰ مرة أخرىٰ في دار الإسلام، ولكنه سيجد في الإسلام ما يشد أزره بعقاب الله لمن يسخط عليهم وتقوم سلطة الدولة بتنفيذ هذا العقاب. وكان العنصر اليهودي في حال مختلف. فربما كانوا مهاجرين يهود، أو مبشرين يهود -فإنّا نعلم أن العديد من القبائل العربية كانت قد دخلت بكثرة في اليهودية- ولكن حياتهم سارت بمقتضىٰ الفقه اليهودي واهتدت به. وكثرت التشريعات السماوية والبدائية في سيناء بشدة عن طريق العرف والفروض الفقهية[١]. وكان للقوانين الرومانية أثرها فيها وكذلك قانون العرف في الصحراء. كل تلك الأعراف القانونية كانت جارية مجراها في حياة المدينة عندما هاجر إليها محمد وأصحابه قادمًا من مكة[٢]*. ولا بد أن المهاجرين أحضروا معهم من مكة بما أنهم كانوا من أهلها الأفكار القانونية الأكثر نضجًا لذاك المركز التجاري. إلَّا أن تلك الأفكار كانت ضئيلة الأهمية في تطور الفقه مقارنة بغيرها؛ إذ كان العنصر المهيمن والجديد هو شخصية الرسول نفسه؛ ذلك أنه عكف علىٰ التشريع طيلة البعثة، وهو التشريع الوحيد الذي ظهر في الإسلام منذ فجر الرسالة إلىٰ يومنا هذا. حكم رسول الله أمته إلىٰ أن وافته المنية- بعد الهجرة بعشر سنوات- حكمًا لا ينازعه فيه أحد، لكونه النبي الذي اختصه الله بالرسالة[٣]*. فكان يجلس في صحن المسجد ويحكم في مسائل الناس. ولم يكن بحاجة إلىٰ كتاب في القانون لأنه كان أهلًا لرياسة الأمة[٤]*. واتبع قانون العرف المتبع بالمدينة -كما تقدم وصفه- عندما وجد فيه ما يناسبه، وكان خير من يقضي في الناس عندما تعرض له مسائلهم. ونزل جبريل الأمين بالوحي عندما لم يجد الرسول في عرف

---

(١) وأصلها الإنجليزي (legal fiction) ويقصد بها الحيل الفقهية وتوحي بالتحايل علىٰ المواقف الشرعية والقانونية وكثيرًا ما يعني بها الكاتب القياس.

(٢) * النص الأصلي: «كل تلك الأعراف القانونية كانت جارية مجراها في المدينة عندما دخلها محمد وعصبته الهاربين من مكة».

(٣) * النص الأصلي: «كان محمد حاكمًا مطلقًا».

(٤) * النص الأصلي: «لأن إرادته كانت كافية».

المدينة ما يناسبه. فكذلك نشأ الشق التشريعي بالقرآن الكريم من مثل هذه الآيات المتفرقات التي أنزلها الله لتفصل في الخلافات والمسائل التي استفتىٰ فيها أهل المدينة رسول الله. فكان هذا المنهج يستغل الفرصة المواتية للتشريع أيما استغلال[(١)]*؛ ولكن هل من تشريع لا يوصف بهذا الوصف؟ ولم تستند بالطبع علىٰ الجانب الأول سائر الأحكام التي صدرت عن الرسول إلىٰ نص الكتاب، وفيما يبدو أن رسول الله علىٰ الجانب الآخر لم يبذل إلّا محاولات محدودة للتعامل المنظم مع عدد معين من المشكلات المتواترة والدائمة بالمدينة -مثل تعارض حقوق الورثة في تركة المتوفي، ومسائل الطلاق الشائكة- ولكن المعروف أن رسول الله كان يقضي في مسائل المسلمين دون منهج مدوّن. فلم يضع أي شيء شبيه بالألواح الاثني عشرة[(٢)] أو الوصايا العشر[(٣)]، أو كتاب فقهي، أو ملخص قانوني؛ إذ كان يجلس في مسجده وكان بمستطاع الناس أن يستفتوه في المسائل متىٰ شاءوا، وكان هذا كافيًا لأمة الإسلام. ولم يلق بالًا[(٤)]* لوضع تصور لنظام كامل وشامل يرد علىٰ أية مسألة ولا بد أن تلتزم به كافة المسائل عن طريق الفروض الفقهية أو العدالة، وهو التصور الذي ندين به لجهود رجال القانون الرومان[(٥)]*. وواجهته بعض المسائل العسيرة من حين لآخر؛ إذ كان الوحي إمّا شديد العمومية، وإمّا شديد الخصوصية، وإما ترك مساحة كبيرة تقبل تفسيرات كثيرة. فينزل جبريل بوحي آخر يتمم معنىٰ الذي سبقه أو يعدله، أو حتىٰ ينسخه نوعًا[(٦)]*. ولم يخالج رسول الله شك في طبيعة الوحي الذي ينزل عليه تباعًا. وقد تجلت في القرآن إذن من خلال هذه الآيات التفسيرية -كما قد

---

(١) * النص الأصلي: «كان نظامًا استغلاليًا بحتًا».

(٢) الألواح الاثني عشرة هي تشريع قديم صدر في أعقاب تأسيس القانون الروماني. وتمثل هذه الألواح جوهر دستور الجمهورية الرومانية وأساس تقاليد الرومان. وتعود تسميتها بهذا الاسم لأنها نشرت علىٰ اثني عشر لوحًا في مدينة روما القديمة، وصيغت بعبارات موجزة وبأسلوب شعري. كما اقتصرت بالدرجة الأولىٰ علىٰ قواعد التقاضي وبعض الأمور الأساسية. فهي بالتالي لم تتضمن كل الأحكام القانونية التي كان المجتمع الروماني يتعامل من خلالها.

(٣) الوصايا العشر هي قوانين اعطاها الله لشعب اسرائيل بعد الخروج من مصر. وتعتبر هذه الوصايا ملخص لعدد كبير من الوصايا (حوالي ٦٠٠ وصية موجودة في الشريعة أو العهد القديم). والوصايا العشر موجودة في (خروج: ١/١٧- ٢٠)، و(تثنية/٦/٥- ٢١).

(٤) * النص الأصلي: «فكان وضع تصور ... دخيلًا علىٰ فكره».

(٥) * النص الأصلي: «العبقرية رجال القانون الرومان».

(٦) * النص الأصلي: «أو يطرحه جانبًا نوعًا ما».

نسميها- العديد من التناقضات السطحية التي أمتعت أجيالًا من الفقهاء والمفتين في تفسيرها والأخذ بها.

تلك إذن كانت حال الأمور الفقهية في المدينة خلال العشر سنوات التي حكمها رسول الله حتىٰ وافته المنية في السنة الحادية عشر للهجرة (٦٤٢م). ونقول قولًا واحدًا إن علم الفقه لم يكن قد نشأ بالمدينة بعد. فكان بوسع الرسول عندما يقضي في مسائل الناس أن يأخذ بالتأكيد بقانون العرف المتبع بالمدينة؛ ولم يكن عليه حرج في ذلك اللهم إلَّا أنه كان لزامًا عليه التحلي بالحكمة؛ ذلك أن سلطته كانت مطلقة، مما جعل مهمته شاقة برغم مثل هذه السلطة ومثل هذه الحرية في التصرف. فكان بالمدينة قدر من الاحتكاك بين اليهود، وهم أهل المدينة من العرب، والمهاجرين الذين هاجروا معه من مكة[(١)*]. وكان عليه التحلي بالبصيرة لكيلا تتسبب أحكامه في تصعيد هذا الاحتكاك بما يلقي بالأمة قاطبة في نار الفتنة. وصحيح أن اليهود سرعان ما أُخرجوا من المدينة، إلَّا أن فقههم ما زال مؤثرًا في عرفها لفترات طويلة حتىٰ بعدما تلاشت أهميتهم. إلَّا أن السائل لم يكن -مع كافة أبعاد هذا الوضع- علىٰ يقين بالأساس الذي يستند إليه رسول الله في قضائه في مسألته؛ أهو قانون المدينة المتبع قديمًا، أم العدالة التي تعتمد علىٰ رجاحة عقل النبي[(٢)*]، أم وحي منزل من السماء لهذه المسألة بخاصة. وقد نقول إذن إن هذه العناصر ثلاثتها كانت منهاج رسول الله في أحكامه حتىٰ ذلك الوقت: قانون العرف، والعدالة، والتشريع الإلهي. ولم يكن بحاجة للفروض الفقهية التي سوف نتعرض لها في مقام لاحق.

إلَّا أن الوضع قد تغير تغيرًا جذريًا مع وفاة رسول الله سنة (٦٣٢م). ويمكننا التحدث الآن عن الفقه الإسلامي؛ ولم يعد للتشريع الإلهي دور بعد، وبدأت عملية التجميع والترتيب والمقارنة والتنقيح. فهَلُمَّ نتأمل الوضع الذي من المؤكد أنه قد واجه الخليفة الأول لرسول الله حين جلس في مكانه وقضىٰ في مسائل الناس؛ إذ أتيحت له مصادر عدة كان بوسعه أن يأخذ منها الحكم المناسب للمسألة التي استُفتي فيها. وكان القرآن الكريم أول هذه المصادر. وعمل أبو بكر الصديق -أول الخلفاء الراشدين- علىٰ جمع القرآن الكريم من

(١) * النص الأصلي: «وزملائه الذين فروا معه من المدينة».

(٢) * النص الأصلي: «التي تعتمد علىٰ أفكار محمد الخاصة».

الرقاع والأكتاف والعسُبِ وصدور الرجال بعد وفاة رسول الله بعامين. ثم أمر عثمان بن عفان -ثالث الخلفاء الراشدين- بعد ذلك بنحو عشرة أعوام، بمراجعة القرآن الكريم، وخرج في شكله النهائي في مصحف صدّق عثمان علىٰ استنساخه لعموم المسلمين. والقرآن هو كلام الله -فكرًا ولفظًا- وكان وما يزال، نظريًا، المصدر الأول لعلمي الكلام والفقه في الإسلام. فلم يكن للقاضي من الأمر شيء إذا ورد بكتاب الله نص صريح في المسألة المنظورة. وكان عليه اللجوء إلىٰ السنة في حالة غياب النص، ويبدأ التساؤل: هل عُرض علىٰ النبي مسألة مشابهة؟ وماذا قال فيها؟ وإن لم تستطع ذاكرة الصحابة استنباط شيء مشابه من أحكام الرسول، فكان علىٰ القاضي حينئذ أن يبحث مجددًا عن حجة أخرىٰ. ولكن أحكام رسول الله كانت كثيرة، وتمتع الصحابة بذاكرة تجيد فن الحفظ والاختزان للسنَّة وغيرها. ولزامًا علينا أن نعترف باكين علىٰ حالنا أن ذاكرة الصحابة كانت هي واحدة من القوىٰ البناءة التي ساعدت القضاة الأوائل في الإسلام في حل العديد من المسائل الشائكة. ولكن حتىٰ إذا أخفق الحديث -صحيحه وموضوعه- بالنهاية، فكان علىٰ القاضي الرجوع إلىٰ قانون العرف المتبع بالمدينة، ذلك القانون الذي سبق لنا ذكره. ولم يعد أمامه إذا أخفق قانون العرف هو الآخر سوىٰ الاستعانة برجاحة رأيه- أو ما نكاد نسميه باسم العدالة. فكان الفقه الإسلامي في نشأته إذن يتكون من المصادر التالية: التشريع الإلهي، والسنة النبوية، وعرف المدينة، والعدالة. ومن الطبيعي أن العدالة قد هجرت تدريجيًا مع تعاقب الأزمان والدهور ورحيل الرسول وعلو قدره في الصدور[(١)*]. وخرجت جهود البحث الدقيق عن أحكام مؤسسة الفقه الإسلامي التي يمكن تطويعها للرد علىٰ المسائل الشائكة؛ فاستحدثوا القياس -الأشبه بقاعدة الفروض الفقهية- لتسهيل وظيفتهم، وبدأ نوعًا ما التطور التاريخي للفقه الإسلامي باعتباره منهجًا وعلمًا. أضف إلىٰ ذلك أن أحكام الخلفاء الأربعة الراشدين وإجماع الصحابة راح لها في العصور اللاحقة أهمية تلي أهمية السنة النبوية مباشرة. وترتب علىٰ ذلك أن ساد الرأي القائل بأن إجماع الفقهاء في أي عصر من العصور علىٰ أمر ديني يعد مصدرًا من المصادر الشرعية للفقه. ولكن لزام علينا أن نعود إلىٰ استفاضة البحث في موضوعنا وفي باب آخر.

---

(١) النص الأصلي: «مع تعاقب الأزمان وابتعاد شخصية المؤسس وقلة معرفة الناس به واشتداد احترامهم له.

الراجح أن الفقه الإسلامي أوسع وأشمل بكثير من القوانين التي صدرت يومًا ما في تاريخنا نحن معشر الأوروبيين. وهو يصون كافة تصرفات الإنسان المسلم وأدقها. وقد مرت أوروبا هي الأخرىٰ بمرحلة مشابهة لما جرىٰ في الإسلام في قوانينها المنظمة لمسائل الإنفاق، وما زال بأمريكا النزوع إلىٰ التشريع الذي تختص فيه المحاكم بالفصل في القضايا؛ ولكن لم تُقْدِم حتىٰ الدولة الغربية الأمريكية الأكثر تمسكًا بعقلية العصور الوسطىٰ علىٰ أن تدرج في قوانينها تشريعات خاصة بطريقة استعمال السواك ومنشفة الوجه. فيتسم التصور الإسلامي للفقه إذن بشدة الاتساع إلىٰ درجة اختلاف المذاهب في فروعه. وهو لا يقتصر علىٰ إعلام الفرد المسلم بما هو واجب عليه وعقوبة مخالفته، بل يحيطه علمًا بما هو مندوب أو مكروه بغض النظر عن الثواب أو العقاب علىٰ فعله. وقد يستفتي المسلم أحد مشايخه بالتأكيد في تصرفاته تفاديًا للأمور التي لا يحمد عقباها؛ وقد يستفتيه أيضًا لما يشهده له من تدين يتأسىٰ به عن درجات الحلال والحرام في أفعال العباد التي لا تحيط قوانينا بها علمًا. ولذلك قسم الفقهاء الأحكام التكليفية إلىٰ خمس مراتب:

(١) **الفرض أو الواجب**: وهو الذي يثاب فاعله امتثالًا ويستحق العقوبة تاركه.

(٢) **المندوب أو المستحب**: وهو الذي يثاب فاعله امتثالًا ولا يعاقب تاركه.

(٣) **الجائز أو المباح**: وهو ما لا يترتَّب عليه ثواب ولا عقاب ما دام علىٰ وصف الإباحة.

(٤) **المكروه**: وهو الذي يثاب تاركه امتثالًا ولا يعاقب فاعله.

(٥) **الحرام**: وهو الذي يثاب تاركه امتثالًا ويستحق العقوبة فاعله.

ولمَّا كانت هذه هي التكليفات الشرعية بالإسلام، فسيتيسر لنا أن نفهم لماذا تحظىٰ السنة النبوية التي ترصد كافة التفاصيل الدقيقة التي وردت بحياة رسول الله وكلامه بأهمية كبيرة في الإسلام. وكان الكثير منها أدق من أن يذكر في كتب الفقه؛ ولا حتىٰ أشد المتمسكين بالسنة عساه أن يسيء إلىٰ إخوانه في الدين لأنهم يحملون عصا غير التي كان يحملها رسول الله، أو لأنهم استحسنوا

تمشيط شعرهم علىٰ خلاف ما كان يفعله رسول الله. ولكن ما زال سائر الأتقياء من المسلمين يهتمون بمثل هذه الأشياء ويهتدون بهدي رسول الله. وترتب علىٰ ذلك أن ظهر في الإسلام طبقة من طلاب العلم الذين عكفوا علىٰ البحث عن أدق التفاصيل المتعلقة بعاداته وتدوينها. وكان هذا علمًا منفصلًا عن دراسة الفقه رغم أن الأقدار شاءت أن يرتبطا ببعضهما البعض في نهاية المطاف. وقد كان من سمات العقل العربي في الجاهلية -التي يتباين وصفها بعصر الظلمة والغلظة والتخلف- التشبث بما وجدوا عليه أسلافهم. وقدست هذه الفطرة العربية سنَّة السلف -والزيغ عنها بدعة- التي سيطرت علىٰ تاريخهم بالتحيز الشديد لها والحديث عن مميزاتها. وكان علىٰ سنَّة السلف أن تزول عن آخرها مع بعثة محمد بالرسالة ودعوة الناس للإسلام[(١)]*. ولكن لم يتأثر طبع العقل العربي بقدوم الإسلام، فاستبدلها بالسنَّة النبوية ولا يقل المؤمنون: «هذه سنَّة آباءنا وإنا بها مهتدون» وإنما يقولون: «إنّا نهتدي بهدي رسول الله». ثمّ إن سنَّة الجاهلية كانت قد تجلَّت من خلال القصص التي روت شجاعة الفرسان البواسل في القتال وإخلاصهم في العشق؛ والروايات التي تحدثت عن الحكماء وفصل مقالهم وبلاغة خطابهم؛ وتلك هي الحال في السنة النبوية التي تجسد لنا كل هذا عن رجل واحد. فكل ما قاله رسول الله، وما فعله، وما امتنع عنه، وما أقره بسكوته عنه، انتقل كله من جيل لآخر عن طريق الروايات قليلة الكلمات كثيرة المعاني التي كثرت يومًا تلو الآخر بسرعة كبيرة. فكان الصحابة أولًا يسجلون، عن طريق الحفظ أو الكتابة، ما يحدثهم به رسول الله بعامة. ولدينا أدلة علىٰ العديد من كتَّاب السيرة، الذين دوّنوا ما قاله الرسول بمجرد خروجه من شفتيه. وستخرج ربما في العصور اللاحقة الكتب التي تدون أفعال رسول الله وعاداته وسائر الأمور التي جرت في المدينة كبيرها وصغيرها. والأهم أنه كان يجري تجميع كتاب جامع لكافة المسائل التي أتت إليه، وحكمه فيها، وسائر ردوده علىٰ مسائل الحياة الشرعية والعقيدة. وقد سجل الصحابة هذا بأسره في الصحائف مثلما فعلوا في الجاهلية بأمثال الحكماء وأقوالهم. وسميت أقوال النبي باسم «الأحاديث»، وما سواها هي السنة النبوية وجمعها «سنن». وفي البداية كان كل صحابي يحتفظ بمجموعة منها سواء حفظها في صدره أو دونها في الصحائف وغيرها. وانتقلت هذه الأحاديث إلىٰ الصدر الثاني بعد وفاة النبي ووفاة صحابته

(١) * **النص الأصلي**: «مع مجيئ محمد والتبشير بالإسلام».

الأولين تباعًا. وهكذا استمر إسناد الحديث وصار يتكون من شقين: المتن (النص) وهو الكلام المنقول عن الرسول، والسند وهو سلسلة الرجال الموصلة للمتن. وهكذا اعتدنا في الإسناد علىٰ قولهم: «رَوَىٰ فلان عن فلان عن فلان قال: . . .»، إلىٰ أن يأتي كلام رسول الله في المتن، مثل قوله: «**خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ**»، أو «**الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ**»(١)*، أو أيًا كان متن الحديث. ويفيد ما قلناه للتو أنه لم يكن في البداية أهمية لحفظ الحديث في صدور المسلمين أو تدوينه في الكتب. ولكن لزامًا علينا أن نتذكر في الوقت ذاته أن رواية الحديث كانت شفهية في أصلها. ولم يكن التدوين إلَّا مجرد وسيلة ساعدت المسلمين علىٰ تذكر ما حفظوه بالفعل. ولكن ظهر مع مرور الوقت، وبالتأكيد في منتصف القرن الثاني للهجرة، نزعتان متعارضتان في هذا الصدد؛ فقد استمرت جماعة كبيرة من المسلمين في وضع ثقتهم في الكلام المكتوب، حتىٰ أنهم راحوا ينقلون الأحاديث دون أي مشافهة. ولكن الجماعة الأخرىٰ رأت في هذا الأمر مخاطر جسيمة؛ ومن البيّن أن أحدها كان حقيقيًا، إذ كانت الحروف المعقدة للنص العربي، لا سيما عندما تكتب دون تنقيطها وتشكيلها، كثيرًا ما أشقَّت علىٰ الناس بل أعجزتهم عن فهم مثل هذه النصوص القصيرة المنقولة دون سياقها مثل الأحاديث الشريفة. واقتضت الضرورة وجود حاشية توضح للناس كيفية قراءة الحديث وكيفية فهمه. وسيقف العالم الأوروبي أحيانًا في زماننا مكتوف الأيدي حتىٰ أمام الكتاب المنقّطة حروفه والمشكّلة كلماته، ولزامًا عليه اللجوء إلىٰ الحواشي العربية أو إلىٰ ذلك الحديث الشفهي -إن كان ما يزال متواترًا واستطاع الوصول إليه- التي تقدم ثلث معاني النص العربي علىٰ الأقل. وأعقب هذا التفكير الأسباب الكلامية الرافضة لنقل الحديث المكتوب. إذ قال بعضهم إن الناس لن يوقّروا كلام الرسول إذا دُوِّن بالكتب. أو قد يغالون في تبجيل الأحاديث ويغفلون عن كتاب الله. وقد برهنت الأيام صحة التخوف الأخير إلىٰ حد ما. ولهذه الأسباب -ولغيرها أكثر بكثير- عارض المسلمون تدوين الأحاديث ونقلها بشدة؛ واستمرت هذه المعارضة، كنوع من الممارسة

(١) * **النص الأصلي**: «إِنَّ أَحَادِيثِي يَنْسَخُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَنَسْخِ الْقُرْآنِ» . . . «وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ» -ترك المؤلف السنة النبوية بأكملها واختار منها هذين الحديثين؛ ليشير بالأول لقضية خلافية بعض الشيء في الدين (نسخ الأحكام) وليوحي بالآخر بفكرة الغيبيات (الجن والروح وهكذا) وما يصاحبها من أفكار سلبية في نظر الأوروبيين.

الكلامية، بعد وجود العديد من كتب الحديث بفترة كبيرة، وبعدما تلاشت الرواية الشفهية، بل الحق أنها اختفت.

علينا أن نعود الآن إلىٰ نشأة هذه الكتب الجامعة للأحاديث النبوية، أو لعلنا نقول الأحاديث الواردة بالمؤلفات الشرعية. اكتفىٰ المسلمون لفترة ما بالصحائف المتفرقة والكتب التي جمعها بعض العلماء المتفرقين لمقاصدهم الخاصة. وأُلفت الكتب التي تتناول الفقه قبل أن يؤلف أي كتاب في ذلك الباب الشرعي الذي يطلق عليه الحديث. وهذا مرجعه إلىٰ سبب واضح نوعًا ما؛ إذ كان لا غنىٰ عن الفقه والرسائل الفقهية لعامة المسلمين ولذلك شجعت الدولة علىٰ تأليفها. ولم تكن دراسة الحديث علىٰ نفس القدر من الأهمية واقتصرت علىٰ الأشخاص والأفراد الذين رغبوا في الاعتكاف عليها. أضف إلىٰ ذلك أن الدولة لم تشجع علىٰ أدب الكلام في عهد الأمويين الذين حكموا دولة الإسلام (من سنة ٤١ إلىٰ ١٣٢ للهجرة). فكان الإيمان قد ضعف في صدور الأمويين وزاغوا عن فطرة الإسلام[(١)*]، ومالت تصرفاتهم وعلموا أنها مالت إلىٰ الجاهلية وليس إلىٰ الإسلام. وشجعوا علىٰ نشر -وكذلك عملوا علىٰ وضع وتشجيع الآخرين علىٰ وضع- تلك الأحاديث التي تخدم خططهم وتؤيد حكمهم عمومًا. وكان هذا ضروريًا لهم إذا أرادوا أن يخضعوا لهم رقاب المسلمين. ولكنهم اعتبروا أنفسهم ملوكًا وليسوا أئمة لجماعة المسلمين. وقد استعملت سائر الفرق المتناحرة في الإسلام الطريقة ذاتها تأسيًا بمنهج الأمويين؛ إذ سعىٰ كل حزب إلىٰ تأييد آرائه بوضعها في قالب الأحاديث المنسوبة إلىٰ رسول الله، وجرىٰ الوضع مجراه بحيث انتشرت بين الناس أحاديث نبوية متعارضة تمامًا في كل قضية من القضايا الخلافية تقريبًا. بل ذهب البعض إلىٰ أن سائر الأحاديث الصحيحة الآن كانت قد وضعت لغاية من الغايات. وسوف نستفيض في تناول موقف الأمويين هذا في مقام لاحق. وحسبنا الآن أن نلاحظ أن الظهور الحقيقي الأول للحديث في المؤلفات الشرعية كان في «موطأ» مالك بن أنس المتوفىٰ سنة (١٧٩ للهجرة).

---

(١) * النص الأصلي: «فكانوا كفارًا ولم يأخذوا من الإسلام إلا اسمه».

إلَّا أن هذا الظهور لم يكن مخصصًا للحديث في ذاته مثلما كان مخصصًا للسنن المرتبطة بالفقهيات والفقهيات التي يمكن استنباطها من هذه السنن. فكان الكتاب إذن كتاب أحكام وليس بكتاب حديث. ولم يكن الهدف منه تمييز الصحيح من الأحاديث المتداولة بين الناس من موضوعها وجمعها في كتاب معتبر لكي يستن بذلك مذهب فقهي يعتمد في بعضه علىٰ الحديث. واتسمت الأعمال السابقة التي تعرضت للفقه بالأخذ بالرأي، وتجلىٰ فيها تعويل كتابها علىٰ آرائهم الشخصية ولم يستشهدوا إلَّا باليسير من كلام رسول الله. وجاء موطأ مالك اعتراضًا علىٰ هذا المنهج وشكل حلقة الوصل بين مثل هذه الكتب الفقهية البحتة وكتب الحديث البحتة التي نتعرض لها من فورنا[1].

اقتصر اهتمام مالك علىٰ متن الحديث دون سواه. ولم يلتفت كثيرًا للإسناد أو سلسلة الرواة الذين نقلوا الحديث عن رسول الله. فكان مالك كما رأينا فقيهًا عمل علىٰ جمع الأحاديث، ليس بقصد نقلها في حد ذاتها وإنما بقصد الأخذ بها في الفقه. وانصب اهتمام غيره من الفقهاء علىٰ الحديث ولذلك أولوا اهتمامًا كبيرًا بتفاصيله وصحته. والحق أنهم دعوا إلىٰ توخي الحرص في روايته. وكثرت الأحاديث التي يتناقلها الناس مع مرور السنين وكثرة مسائلهم ولم يكن هناك أثارة من شك في أن عددًا ضخمًا منها ليس إلَّا أحاديثًا موضوعة. وكان علىٰ الفقهاء الاهتمام بإسناد الأحاديث ليميزوا صحيحها من مكذوبها. فدرسوا سيرة الأسماء الواردة في السند وتحققوا من صدق روايتها. فخرجت إذن كتب حقيقية يُفترض أنها تجمع الأحاديث الصحيحة، تسمىٰ المسانيد، لأن كل حديث فيها مسند للصحابة الذين رووه. ولذلك جاءت المسانيد مرتبة علىٰ أسماء الصحابة، فجعلت مرويات كل صحابي في موضع واحد. ومن أول هذه المسانيد وأعظمها مسند الإمام أحمد بن حنبل، المتوفىٰ سنة (٢٤١ للهجرة)، الذي نسهب في

---

(١) اتبع مالك في موطئه طريقة المؤلفين في عصره، فمزج الحديث بأقوال الصحابة والتابعين والآراء الفقهية، حتىٰ بلغت آثار الصحابة: ٦١٣ أثرًا، وأقوال التابعين: ٢٨٥ قولًا. فيقدم في الباب الحديث المرفوع ثم يتبعه بالآثار وأحيانًا يذكر عمل أهل المدينة، فكتابه كتاب فقه وحديث في وقت واحد، وليس كتابَ جامع للروايات فقط، لذلك تجد بعض الأبواب تخلو من المرويات، وإنما يسوق فيها أقوال الفقهاء وعمل أهل المدينة واجتهاداته.

الحديث عنه في الفصول القادمة. وقد طُبع هذا الكتاب مؤخرًا في القاهرة في ستة مجلدات من قطع الربع بلغت عدد صفحاتها (٢٨٨٥) صفحة ويقال إنه يضم نحو ثلاثين ألف حديث يرويها نحو سبعمائة صحابي.

إلَّا أن نوعًا آخر من كتب الحديث كان آخذًا في الظهور، وكان أقل تحفظًا في ترتيب الأحاديث. وهذا هو المصنف الذي تصنف به الأحاديث في أبواب بحسب موضوعاتها. وأول مصنف يدوم أثره في الفقه الإسلامي هو صحيح البخاري، المتوفىٰ سنة (٢٥٧ للهجرة). وما يزال هذا الكتاب باقيًا إلىٰ يومنا هذا وهو أهم كتب الحديث وأعلاها قدرًا وأعظمها شأنًا[(١)]*. عمل البخاري علىٰ ترتيبه بحسب المسائل الفقهية، أي أنه صنف الأحاديث في أبواب تضع حجر الأساس لمنهج فقهي كامل. فكان البخاري من أشد المعارضين لأهل الرأي والنظر، وبذلك جاء كتابه للاحتجاج علىٰ نزعة، سنراها في مقام لاحق، اشتد عودها في عصره. ومن النقاط الأخرىٰ التي تسببت في تأثير البخاري علىٰ هذا النحو العظيم هو غلوّه في اختبار الأحاديث. فوضع شروطًا صارمة لاختبارها رغم مغالاته فيها بعض الشيء، وتحرىٰ منتهىٰ الدقة والحرص في تطبيقها. ويشتمل كتابه علىٰ نحو سبعة آلاف حديث انتقاهم -بحسب ما تذكر الرواية علىٰ الأقل- من بين ستمائة ألف حديث وجدهم متداولين بين الناس. ورد بقية الأحاديث لأن الشروط التي وضعها لم تتوفر فيها. وقد نرىٰ مدىٰ الوضع في الأحاديث في مثال عبد الكريم بن أبي العوجاء الذي اعترف قبل قتله سنة (١٥٥ للهجرة) بقوله: «أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرّم فيها الحلال وأحل فيها الحرام والله لقد فطَّرْتكم يوم صومكم وصوّمتكم يوم فطركم». ومن كتب الصحيح الأخرىٰ هو صحيح مسلم المتوفىٰ سنة (٢٦١ للهجرة). ولم يكن مسلم متبحرًا في الفقه مثل البخاري، إذ كان يرنو إلىٰ تطهير مجموع الأحاديث الموجودة من الموضوع منها أكثر من رغبته في وضع أساس لكتاب جامع في الفقه. وقد استهل الكتاب بمقدمة قيّمة عن علم الحديث بعامة. ولم يختلف منهجه في نقد الأحاديث عن منهج البخاري اللهم إلَّا في تفاصيل طفيفة.

---

(١) * النص الأصلي: «وأكثرها توقيرًا».

يُعرف صحيح البخاري وصحيح مسلم -الصحيحان- اصطلاحًا باسم «الجامعين»؛ ذلك أنهما يجمعان سائر الموضوعات المختلفة للحديث في السيرة والتاريخ والأخلاق والعقيدة والفقه. وأجمع الفقهاء علىٰ أنهما أصح حجتين في العالم الإسلامي. ويصعب علىٰ المؤمنين -إن لم يستحل عليهم- أن يردوا حديثًا ورد بالصحيحين.

ولكن توجد أربعة كتب أخرىٰ تسمىٰ «سنن» تلي الصحيحين في أهميتها وهي: سنن ابن ماجة (ت ٣٠٣ للهجرة)، وأبي داوود (ت ٢٧٥ للهجرة)، والترمذي (ت ٢٧٩ للهجرة)، والنسائي (ت ٣٠٣ للهجرة). واقتصرت هذه الكتب علىٰ أحاديث الأحكام تقريبًا، أي الأحاديث التي تتحدث عن الحلال والحرام، ولا تتطرق للموضوعات الكلامية والدينية. كانت أيضًا أقل تشددًا في انتقاد الأحاديث المشكوك في صحتها. وكان منهجها في رد الحديث هو الإجماع علىٰ رده. فقد أوجب رأيهم واجتهادهم العمل بهذا المنهج، عن طريق البحث عن أساس سائر التفاصيل والتطورات متناهية الدقة في الفقه الإسلامي، في أبواب العبادات والمعاملات.

راح علماء الحديث في العصور المتقدمة يعتبرون هذه الكتب الستة -الصحيحين والسنن الأربعة- المصادر الرئيسة لعلم الحديث وأهمها علىٰ الإطلاق. وقد حدث هذا الإجماع نحو نهاية القرن الخامس الهجري، حتىٰ علىٰ الرغم من استمرارية صدىٰ الأصوات المشككة في بعضها. وفيما يبدو أن ابن ماجة كان آخر من حظي بموطئ قدم بينها، إلَّا أن البغوي (ت ٥١٦ للهجرة) قد أورده بكتابه «مصابيح السنن»، الذي كان محاولة منه لجمع خلاصة الأحاديث الصحيحة بسائر الكتب في كتاب واحد. ومع ذلك يتحدث المؤرخ العظيم ابن خلدون (ت ٨٠٨ للهجرة) بعد ذلك بأمد طويل عن خمسة كتب رئيسة؛ ويتحدث آخرون عن سبعة كتب، بإضافة موطأ مالك إلىٰ هؤلاء الستة. ورفع آخرون من جديد -خاصة في الغرب- عدد الكتب المعتبرة إلىٰ عشرة كتب، ولكن تباينت أسماء كتّابها. ولكن يجب أن نعتبر هذه الزيادة والنقصان ما هي إلَّا

اختلافات فردية ومؤقتة تتباين من مكان لآخر. فالكتب الستة تحتل مكانة متقدمة عند أهل السنة.

اقتضت الضرورة بشدة مثل هذا الشرح والاستبصار بمستقبل أهل الحديث الذين اعتنوا بجمع الأحاديث وحفظها وليس بالعمل بها وتطبيقها. وقد تجلت في قلب الإسلام منذ العصور المتقدمة هاتان الفئتان: الفقهاء والمحدِّثون. ولم يحدث بينهما تصادم لفترات طويلة، ولكنه كان محتمًا عاجلًا أو آجلًا.

لعل هذا التصادم كان ليتأخر طويلًا إذا انحصرت آفاق المسلمين في دائرة المدينة الصغيرة وسوقها ولم تتجاوزهما. فجاءت الأسباب المباشرة لهذا التصادم من خارجها، ونجمت عن حركة الفتوحات التي حملت الإسلام -في قرن واحد- إلىٰ سمرقند وراء نهر جيحون وإلىٰ مدينة تور في وسط فرنسا. تأمل معي طبيعة حركة الفتوحات هذه وما كانت تعنيه. فتح المسلمون خلال أربعة عشر عامًا من الهجرة دمشق، وفتحوا خلال سبعة عشر عامًا الشام والعراق. وسيطروا علىٰ بلاد فارس بحلول سنة (٢١ للهجرة)؛ وأصبحوا بهراة بأفغانستان سنة (٤١ للهجرة)؛ ووصلوا إلىٰ سمرقند سنة (٦٥ للهجرة). وفتح الله عليهم[(١)*] في الغرب مصر سنة (٢٠ للهجرة)؛ إلَّا أن السبيل إلىٰ فتوح شمال أفريقيا كان طويلًا وشاقًا. فلم تسقط قرطاجة إلَّا في سنة (٧٤ للهجرة)، ولكنهم فتحوا بلاد الأندلس مع سقوط طليطلة سنة (٩٣ للهجرة). ولم تتوقف هذه الحركة أخيرًا إلَّا في سنة (٧٣٢م)، الموافق (١١٤ للهجرة) ورجعوا عن تور بعدما صدَّهم شارل مارتل الملقب بالمطرقة[(٢)]؛ ولكن المسلمين كانوا ما يزالون يسيطرون علىٰ أربونة وتقدموا إلىٰ منطقتي برغندي ودوفين. فتضخمت الثروات التي تدفقت علىٰ الجزيرة العربية من هذه الفتوحات؛ وتسببت شتىٰ صنوف الغنىٰ والترف[(٣)*] في تبدل حياتهم القديمة التي عُرفت بخشونتها وبساطتها. وكثرت لديهم الأملاك الكبيرة، واكتساب الثروات الكثيرة وضياعها، وغلبت تعقيدات الحضارة الفارسية والشامية علىٰ الفاتحين. وكان هذا كله يعني ظهور مشكلات ومسائل فقهية جديدة. وأصبح

---

(١) * النص الأصلي: «وأخذوا - واستولوا».

(٢) يقصد بذلك معركة بلاط الشهداء بين القائد الإسلامي عبد الرحمن بن عبدالله الغافقي الذي تولى إمرة الأندلس زمن الخليفة الأموي هشام بن عبدالملك سنة (١١٢هـ) والجيوش الأوروبية بقيادة شارل مارتل.

(٣) * النص الأصلي: «الأموال والعبيد والترف».

لا بد من حدوث تحول للنظام الذي تكفل بحماية حق الفرد المسلم في قطيع صغير من الأغنام أو الإبل قبل أن يصبح أهلًا لمواءمة حقوق القبائل فاحشة الثراء. ولكن واجب علينا ألّا نظن أن الهدف من هذه الفتوحات كان قاصرًا علىٰ الغنائم(١)*؛ إذ اصطحبت الجيوش الإسلامية معها أينما ولت وجوهها أهل الفقه والقضاء، وتلك كانت هي الحال في الإسلام. فلازم الفقهاء كل جيش متوجه للفتح واستقروا في المدن الكبيرة التي عسكروا بها والتي بنوها للسيطرة علىٰ الأمصار المفتوحة. وترجع أصول البصرة والكوفة والفسطاط -أم القاهرة- إلىٰ هذه المدن التي عسكر بها المسلمون، وكان في هذه المقرات الجديدة لجند المسلمين(٢)* أن نشأ الفقه المبني علىٰ الرأي والنظر وشكّل المنهج الإسلامي.

كان علىٰ الفقهاء الأوائل القيام بأعمال كبيرة والتبحر في علوم كثيرة، وهم أهل للثناء لأنهم أدركوا كلتا الضرورتين. فليس الفقه الإسلامي وليدًا للصحراء أو ثمرة لعقل لرسول الله، كما قال البعض؛ وإنما هو حصيلة اجتهاد هؤلاء الرجال الذين تصدوا لمشكلات ضخمة. فلعلهم كانوا ليهوّنوا عن أنفسهم مشقة ما تكبدوه من عناء؛ ولعلهم كانوا ليعيشوا كما عاش رسولهم -بالفتيا في المسائل دون وضع كتب ممنهجة لها- ولعلهم كانوا ليبرروا تخاذلهم عن هذه المهمة بالحديث عن تعسف أولي الأمر وابتداعهم. ولكنهم شعروا بمسئوليتهم أمام الله ﷻ والإنسانية جمعاء بضرورة بناء منهج كامل وثابت لإقامة العدل. وعلينا أن نتذكر أن هذه الجيوش الإسلامية لم تكن مثل جحافل أتيلا الهوني أو جنكيز خان المغولي، التي ما تسببت إلّا في إضرام النار وهدم الديار وقتل الكبار وتشريد الصغار(٣)*. فألزموا أهل البلاد التي فتحوها بتأدية الخراج، وأخضعوها لحكم الشرع. وأدركوا صراحة أنه واجب عليهم العمل علىٰ بقاء هذه الإمبراطورية الفتية. ولكنهم أيقنوا أيضًا أنها لن تستطيع البقاء إلّا إذا فرضت نظامها علىٰ الجميع وألزمت كل بواجبه. ورأوا أيضًا مدىٰ حاجتهم إلىٰ العلم، فهمُّوا إلىٰ طلبه من أهالي البلاد التي قدموا إليها. وههنا ترك القانون الروماني -أبو قوانين العالم- أثره مرة أخرىٰ. فكان ببلاد الشام مدارس للقانون في قيسارية وبيروت، ولكن ليس علينا أن نتخيل أن فقهاء المسلمين تتلمذوا علىٰ

---

(١) * النص الأصلي: «كانت حملات هدفها السلب والنهب».

(٢) * النص الأصلي: «المقرات الجديدة للإسلام المسلح».

(٣) * النص الأصلي: «التي ما تسببت إلّا في الدمار».

أيدي معلميها. وإنما درسوا بالمدارس العملية لدور القضاء التي كانت موجودة بالفعل. وسمح المسلمون ببقاء هذه الدور في تأدية عملها إلىٰ أن تعلموا منها كل ما كانوا بحاجة إليه[1]». وما زال بإمكاننا الوقوف علىٰ بعض المبادئ التي نقلت للإسلام عن طريق هذه المحاكم، مثل: «البينة علىٰ من ادعىٰ واليمين علىٰ من أنكر» أو «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» أو «تتعدد أنواع القرائن الشرعية». وهذه القواعد الفقهية التي عبّرت عنها اللغة العربية ما هي إلّا ترجمات للعبارات البليغة التي جاد بها القانون الروماني.

لكن الأهم هو الحرية التي لفت ذلك النظام القانوني فقهاء المسلمين إليها. وتجلت هذه الحرية عن طريق الدور الذي لعبته قاعدة «رأي الفقهاء» في مدراس القانون قديمًا، ويقصد بها إجابة أهل العلم علىٰ مسائل السائلين، فشرحوا القانون القديم للألواح الاثني عشرة وزادوا عليه وكثيرًا ما طرحوه جانبًا. ويخبرنا السير هنري مين إذن بذلك الوضع علىٰ النحو الآتي: «أعرب القائمون علىٰ صياغة الفقه الجديد -طيلة نشأته- عن شديد تمسكهم بنص القانون. واقتصرت وظيفتهم علىٰ تفسيره، وتوضيحه، واستجلاء معناه كاملًا. ولكن ترتب علىٰ ذلك إذن، عن طريق وضع الكتب جنبًا إلىٰ جنب، ومواءمة الحكم مع الوقائع التي ظهرت، وافتراض تطبيقه علىٰ الحالات الأخرىٰ التي قد تحدث، ووضع أصول التفسير المستمدة من تفاسير الوثائق الأخرىٰ التي وقعت تحت أيديهم، أن أخرجوا كمًا هائلًا من الأحكام التي لم تكن قد خطرت قط ببال من جمعوا الألواح الاثني عشر، والحق أنها قلما وُجدت بها أو لم توجد بها مطلقًا». وهذا كله ينطبق بالضبط علىٰ تطور الفقه في الإسلام. فقد حل القرآن الكريم محل الألواح الاثني عشرة واشتقت الأحكام من السنة النبوية. وحل الفقهاء المجتهدون الذين عملوا غالبًا خارج المدينة بالمدن التي بُنيت لجند المسلمين في الشام والعراق محل فقهاء الرومان، فكلمة فقيه في اللغة العربية وجمعها فقهاء هي ترجمة للكلمة الرومانية "prudens" وجمعها "prudentes"؛ وتترجم كلمة "response" بالرأي الذي اعتبره الفقهاء واحدًا من مصادر وأدوات الفقه الشرعية. أضف إلىٰ ذلك أن صحة الإجماع العام للفقهاء «يذكرنا بمرسوم الإمبراطور الروماني هادريان الذي ينص علىٰ أنه لو اتفقت جميع آراء الفقهاء المعتبرين، فيصبح لهذا الرأي المجمع عليه قوة القانون؛ ولكن يحق للقاضي إذا اختلفوا أن

(١) * النص الأصلي: «وسُمح لهذه المحاكم بالبقاء حتىٰ تعلم منها الإسلام كل ما كان بحاجة إليه».

يأخذ بأي رأي يشاء». وقد مرت كلمة «الرأي» في اللغة العربية بتقلبات واضحة علىٰ لسان العرب. فيرىٰ البعض أنها كانت تعني قديمًا -قبل أن يسوء معناها- الحكم المدروس والموزون والمسئول، بعكس القول المتسرع المبني علىٰ الهوىٰ. واستُعملت كلمة الرأي بهذا المعنىٰ في حديث نبوي يحتمل أن يكون موضوعًا؛ فيُروىٰ أن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذًا إلىٰ اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: «أقضي بكتاب الله». قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: «فبسنة رسول الله ﷺ». قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». وتوجد رواية أخرىٰ عن عمر بن الخطاب -الخليفة الثاني- التي يحتمل أن تكون موضوعة هي الأخرىٰ تدافع عن الأخذ بالرأي مصدرًا شرعيًا في الفقه الإسلامي. ولكن مع الاعتراض علىٰ الأخذ بالرأي، الذي سرعان ما نتعرض له، انهار المعنىٰ القويم لهذا المصطلح وراح يدل علىٰ الاستنتاج الذي لا أساس له. وتجاوز في أشد مراحل تطوره مصطلح "response"، الذي لطالما كان يعني التمسك بنص القانون القديم، وأخذ يعني العدالة بمعناها البحت؛ أي عدم الأخذ بنص الحكم عملًا بالرأي الذي يفترض أن يتوافق أكثر مع روح العدل نفسه. تعني العدالة إذن -بمفهومها الإنجليزي- القانون الذي تطبقه محكمة تشانسري[1] والذي يُزعم علىٰ حد قول السير هنري مين مرة أخرىٰ أنه «يَجُب الفقه الأقدم للدولة لأنه يفوقه في الشق الأخلاقي المتأصل فيه». وكان في القانون الروماني -حسبما قدَّم له مرسوم القاضي الروماني- عبارة عن سنَّة الطبيعة: «ذلك الشق القانوني الذي يهبه منطق الطبيعة للإنسانية جمعاء». وهذا يتجسد في الإسلام في شكلين يغطيهما مصطلحان اثنان. أولهما الاستحسان: ويعني أخذ الفقيه بالحكم الذي «يستحسنه» علىٰ الرغم من أن القياس علىٰ النص الثابت يدل علىٰ الأخذ بحكم آخر. والآخر وهو الاستصلاح: ويعني الأخذ بالحكم الذي يراه مناسبًا «لمصلحة الأمة» علىٰ الرغم من أن النص يدل علىٰ الأخذ بغيره. ولم يتوسع نطاق العدالة في الفقه الإسلامي أكثر من ذلك مطلقًا؛ وعارض بعض أهل العلم بشدة الأخذ بهذين المصطلحين المستحدثين، كما سنرىٰ. وتخلىٰ الفقهاء

---

(١) محاكم العدالة التي ظهرت في إنجلترا وويلز وعملت بمجموعة من القواعد المرنة لتحاشي تأخير الفصل في القضايا والظلم الذي يقع في نظم القانون العام.

في نهاية المطاف عن الاجتهاد بالرأي، وما كان ينطوي عليه من نظام العدالة، وكل ما ترك مكانه هو السماح بالقياس، وأقرب المصطلحات له في القانون الغربي هو "legal fiction" ويعني الفروض الفقهية. وخلاصة القول، فقد ضاعت إمكانية التطور عن طريق العدالة وحل محلها الفروض الفقهية. ولكن هذا يستبق حديثنا وعلينا العودة إلىٰ الحركة التاريخية البحتة.

عملت الدولة خلال الثلاثين عامًا التي أعقبت وفاة الرسول -تلك الفترة التي تزامنت مع خلافة الأربعة حكام الذين عملوا بالكتاب والسنة[(١)*] وما يزالون يُسمّذون في الإسلام باسم «الخلفاء الراشدين»- علىٰ رعاية وتشجيع دراسة الحديث ودراسة الفقه اللتين خرجتا من رحم واحد في آن واحد. وكانت المدينة ما تزال هي عاصمة الخلافة، وهي أرض قدسية تملأ جنباتها ذكرىٰ الرسول الكريم، وسط المشاهد التي كان سيدًا عليها وقاضيًا فيها، وفي ظل الظروف التي تجلت فيها حياته كحاكم لأمة الإسلام. وأتيح لخلفائه من بعده سائر المصادر التي كانت قد أتيحت له، ما عدا الوحي الذي كان يتنزل علىٰ قلبه، واستخدموها كافة. وكان صحابة الرسول أجمعين ما يزالون يعيشون في تلك الرحاب الطاهرة[(٢)*]، وشكلوا مجلس مشورة للخليفة يستعين به علىٰ أمور الدنيا والدين. وكان جمع الحديث ووضع أصول الفقه من الوظائف الحيوية للدولة؛ ذلك أنهما كانا يشكلان ركيزة الحياة العامة بها. وتعد هذه الفترة الأبوية من التاريخ الإسلامي بمثابة العصر الذهبي للإسلام. وانتهت بوفاة علي بن أبي طالب سنة أربعين للهجرة، وخلافة معاوية في السنة التالية. ويُروىٰ عن رسول الله أنه قال: «الْخِلاَفَةُ فِي أُمّتِي ثَلاَثُونَ سَنَةً، ثُمّ تكون مُلكًا عَضُوضًا».

وهذا ما حدث بالفعل، إذ كان معاوية أول خلفاء بني أمية وكان الإسلام معه ومعهم أجمعين قاب قوسين أو أدنىٰ من نهايته. فكان معاوية وعشيرته كملوك العرب الذين حكموا في الحيرة وغسان قبل البعثة، والذين كانت إرادتهم قانونهم. وأصبحت دمشق عاصمة المملكة الجديدة، وأمست المدينة ملجأً -شأن

(١) * النص الأصلي: «الأربعة حكام الثيوقراطيين».

(٢) * **النص الأصلي**: «وكان معظم صحابة محمد يعيشون حول ذلك الموطن الأول للإسلام».

مغارة عدلام[1]- يلوذ إليه الحزب القديم للمسلمين. وربما كانت تتناقل بها نظريات عن الدولة والدين والتحسر علىٰ الأيام الخوالي للإسلام؛ ولم يلتفت الأمويون كثيرًا لمثل هذه الأشياء ولا للرجال الذين حلموا بها ما دامت لا تصل لحد الثورة والخروج علىٰ سلطانهم. وشعر الأمويون ذات يوم بأنهم محمولون علىٰ الاستيلاء علىٰ المدينة المقدسة وغزوها، وما زال المسلمون يتذكرون هول ذلك اليوم. وحل السلام بعد ذلك، وهو سلام الأمر الواقع. تلك هي الفترة العربية الحقيقية في تاريخ الإسلام. وهي فترة حافلة بالبهجة والضياء والحياة، والعشق والغناء، ومعمعة المعارك ونشوىٰ الانتصارات. تمتع فيها المسلمون بحرية الفكر وكذلك التصرف. وشغل يوحنا الدمشقي رجل اللاهوت العظيم بالكنيسة اليونانية منصبًا كبيرًا في بلاط الدولة الأموية، وكان الأخطل التغلبي - المسيحي اسمًا علىٰ الأقل- أمير شعرائهم. وصحيح أنهم أبقوا علىٰ الشعائر الدينية وكان علىٰ الخليفة في خطبة الجمعة أن يطرب الناس ببلاغته وفصاحته. ولكن ولَّىٰ العصر الذهبي للإسلام ولن تهل أيام وحدته من جديد. وهذا ما وقر في صدور المسلمين كافة اللهم إلَّا الحزب الذي كان يعض علىٰ دينه وكان يتألف من آخر من تبقىٰ من جيل المسلمين الذين رفعوا راية الحق ولم يفارقوا الأرض المقدسة للمدينة واهتدوا بهدي رسول الله. فعملوا علىٰ جمع أحاديثه، وتمسكوا بسنته، وأفتوا المؤمنين الذين استفتوهم في مسائلهم، وجاهدوا لوضع مناهج فقهية مفصلة. ولكنها اقتصرت علىٰ تحري الدقة والتفاصيل والتعويل علىٰ الرأي والنظر. ولم تأخذ من الحياة العملية القوة التي تبقي فيها دبيب الحياة.

لقد احتل الفقه الإسلامي مذ ذلك الحين فصاعدًا تلك المكانة التي احتلها القانون الكنسي للكنيسة الرومانية في دولة لن تعترف به ولكنها لا تجرؤ علىٰ إنكاره. كان الأمويون محنكين في سياسة الدولة وعرفوا كيف يتحينون ساعتهم[2]*. وكانت حياتهم الفقهية، شأن حياة الرسول، لا تعتمد علىٰ كتب فقهية. فكان رسول الله قد تغلب علىٰ كافة المشكلات التي واجهته بالوحي الذي

---

(١) مدينة كنعانية آوىٰ إليها داوود هربًا من الملك شاوول كما جاء بالعهد القديم.

(٢) * **النص الأصلي**: «كان الأمويون رجال دولة واستغلاليين».

نزل به جبريل الأمين؛ وهم تغلبوا عليها ببأسهم وقوتهم. واستحال وضع نظام فقهي في عهدهم، مثلما استحال في عهده. إلَّا أن هذا الفقه الإسلامي كان في الوقت ذاته آخذًا في اكتساب صورة مكتملة من الترابط المفصل علىٰ مَهْلٍ في جو من السكينة والسرية. فكان قطعًا يحكم الحياة الشخصية لسائر المسلمين الصالحين الذي بقوا بدار الإسلام، بل إن الأمويين المفرطين في الدين[(١)*] كان عليهم الحرص في التعامل مع هذا الفقه واحترامه لمَّا كان لزامًا عليهم أن يخطبوا في المسلمين يوم الجمعة. ولم يصلنا اللهم إلَّا النّزر اليسير عن أسماء هؤلاء الفقهاء المبهمين وسيرتهم ولسنا بحاجة إلىٰ الحديث عن ذلك النّزر في هذا المقام. ولم ينجل الضباب وتتضح رؤيانا لتكون المذاهب المختلفة علىٰ أيدي أئمة واضحين ومعروفين اللهم إلَّا مع سقوط الأمويين عن آخرهم سنة (١٣٢ للهجرة).

(١) * النص الأصلي: «الأمويين الملحدين».

الفصل الثاني

الفصل الثاني

ثورة العباسيين ومجاراة الفقهاء لهم؛ مشكلة العباسيين؛ جماعة الفقهاء وجماعة المتكلمين؛ قيام المذاهب الفقهية؛ أبو حنيفة وأخذه بالفروض الفقهية [القياس] والاستحسان؛ القاضي أبو يوسف؛ محمد بن الحسن؛ سفيان الثوري؛ الأوزاعي؛ مالك بن أنس؛ عمل أهل المدينة؛ الاستصلاح؛ قاعدة الإجماع؛ بداية الخصومة؛ أهل الحديث أو النقليون مقابل أهل الرأي أو المتفلسفين؛ الشافعي وسطي ومنظّر؛ إجماع المسلمين مصدر معتبر في التشريع؛ حديث: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلالَةٍ**»؛ المصادر الأربعة المعتبرة: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع؛ احتجاج أهل الحديث؛ داوود الظاهري والظاهرية؛ أحمد بن حنبل؛ المذاهب الأربعة المعتبرة؛ الإجماع في الإسلام؛ الاختلاف في الإسلام؛ تقديس الأئمة؛ درجات الفقهاء؛ الأحكام الشرعية والقوانين المدنية في الإسلام ونطاق كل منها؛ انتشار المذاهب جغرافيًا في الوقت الحاضر؛ الفقه عند الشيعة؛ الفقه عند الإباضية.

❁ ❁ ❁

بدت تلك الثورة العظيمة التي أوصلت بني العباس إلىٰ سدة الخلافة في أعين الأتقياء من الفقهاء والمتكلمين في بادئ الأمر كأنها عودة للأيام الخوالي. وحلموا بحمل لواء العلم مرة أخرىٰ، وأن يصبح الفقه هو القانون الذي يحكم البلاد ويخضع له العباد. ولكنهم لم يستفيقوا من هذا الحلم إلَّا رويدًا رويدًا، وتخلىٰ كثير منهم عن التناحر الذي لا طائل منه ورضوا بأوسط الحلول. وقد كان هذا نادر الحدوث في عهد الأمويين؛ فلم يجر في مجراهم إلَّا فقيه أو اثنان من

أعلام الرجال. وكان منهم الإمام الزهري (المتوفىٰ سنة ١٢٤ للهجرة) وكان من الرجال الذي عرفوا بسمو الأخلاق والتفقه في الدين ولعب دورًا في غاية الأهمية في المرحلة الأولىٰ من تدوين الحديث. وعمل المؤرخون الصالحون الذين جاؤوا في العصور اللاحقة جاهدين للتلطيف من علاقته بالأمويين الذين زاغوا عن فطرة الإسلام. وقد يكون هذا هو المقام المناسب لنقول إنه من المحتمل أن يكون المؤرخون المشايعون للأمويين الذين جاؤوا في العصور اللاحقة هم الذين عملوا علىٰ تحسين صورتهم كثيرًا؛ ولعل الزهري هو الآخر، بنافذ بصيرته وثاقب فكره في شئون الدولة، قد أدرك أن حكمهم كان الفرصة المثلىٰ ليعم السلام دولة الإسلام. وقد أخذ المسلمون بعامة يقبلون الرأي القائل بأن فسق الحكومة إن كانت قوية وعادلة خير من الإيمان الذي تعتريه الفوضىٰ. وقد خرج هذا الرأي، شأن الكثير من تلك الأمور، في ثوب الحديث الذي نُسب إلىٰ رسول الله.

ولكن في حين لم يشايع الأمويين إلَّا النّزر اليسير من الفقهاء، فإن الكثير منهم قبلوا بما جاد به بنو العباس؛ فتولوا المناصب في عهدهم وعملوا لنصرة قضيتهم. وكان العباسيون أيضًا في حاجة لأمثال هؤلاء الرجال؛ إذ كان الواقع أن الشعور الديني للناس هو الذي أطاح بحكم الأمويين ورفع العباسيين لسدة الخلافة. وأمسىٰ لزامًا عليهم احترام هذا الشعور الديني -بل والأهم استعماله- ولئن عجزوا عن تحقيق كل ما يرضيه. وتأخذنا الدهشة من التشابه بين الوضع في ذلك الوقت ووضع اسكتلندا بعد الثورة المجيدة سنة (١٦٨٨م)؛ إذ أُطيح بحكم آل ستيوارت، أي الأمويين الذين انصرفوا إلىٰ الدنيا. وحُررت كنيسة العهد المُضطَهَدة- أي الحزب القديم للمسلمين. وراحت الدولة تقوم علىٰ أساس جديد. وما كان ذلك الأساس؟ طالب حزب المعاهدين الاعتراف برياسة المسيح- أي أن كنيسة اسكتلندا الوطنية ينبغي أن تحكم الدولة، أو أن تكون هي الدولة، وأنه ينبغي معاقبة كل من كانت آراؤهم في الدين مخالفة لرأيها. بحث الحزب القديم للمسلمين عن مثل هذه الأشياء؛ فينبغي أن يكون الفقه هو منهاج الدولة مرة أخرىٰ؛ والرجوع إلىٰ العمل بدستور عمر بن الخطاب. ولسنا بحاجة إلىٰ الحديث عن مدىٰ خيبة أمل المتعاهدين، ومدىٰ نجاحهم، ومدىٰ فشلهم.

هذا ما أصاب الحزب القديم للمسلمين تمامًا. فكانت حركة الإصلاح الديني جارفة وشاملة. وعُرف الخلفاء العبّاسيّون الأوائل بالتّقىٰ والورع -ظاهريًا علىٰ الأقل- وأسسوا دولتهم علىٰ قاعدة من الإيمان. وأعيد رسميًا الرجوع لأحكام الفقه الإسلامي، ولكن بعدما أدخلوا عليه تعديلات كثيرة توائم مقتضيات العصر. وعمل الفقهاء في دواوين الخلافة، شرط التحلي بالمرونة ونبذ التعصب. ولم يكن للمتشددين مكان في عهد العباسيين. فاشترطوا في موظفيهم الهوادة والمهارة؛ ذلك أنهم كانوا علىٰ وشك وضع منهج حياة جديد للمسلمين. فكان الأمويون قد فشلوا في معالجة المشكلات التي واجهتهم ببأسهم وشدتهم، وحان الوقت الآن لتطويع الأحكام الفقهية عن طريق التحلي بالتقىٰ وثاقب الفكر. وتعلم فقهاء البلاط كيف ينجحون في التغلب علىٰ أي حكم من الأحكام القديمة، ووجدوا سلاحهم في عقولهم، وهكذا حلت القضية. ولكن ما يزال هناك حزب آخر يتألف من الناقمين علىٰ العباسيين، وانقسم الفقهاء والمتكلمون في الإسلام مذ ذلك الحين إلىٰ جماعتين: جماعة تجاري من اعتلوا السلطة وترضىٰ بهم وتعينهم علىٰ أمر الدولة والدين باعتبارهم حكامًا لأمة المسلمين. وتنكر الجماعة الأخرىٰ، وهي جماعة المتشددين الذين لا يمكن إرضاؤهم، الدولة وتعتبرها غارقة في الكفر والكبائر وتعتبر فقهاءها خائنين لقضية الدين. ولكي يكتمل التشابه الذي سقناه لكم، فتلك الجماعة تشبه حفنة جماعات العهد في اسكتلندا أو الكنيسة البرسبتارية المصلَحة الأشد قوةً وأكثر عددًا في أمريكا.

ومن الحقائق المهمة أن المذاهب الفقهية الواضحة والمعتبرة أخذت في التشكل مع انهيار قبضة الأمويين وتشجيع العباسيين -والحق أنهم فعلوا- علىٰ الاشتغال بدراسة الفقه. وما أخذ لفترات طويلة ينمو سرًا راح يتشكل جهرًا، وتبلورت ثمرة هذا العمل علىٰ أيدي أئمة بارزين ومعروفين. وسنتطرق الآن لهذه المذاهب واحدًا تلو الآخر بحسب تاريخ وفاة أئمتها. وسنقف علىٰ مبادئهم ونتعقب سيرتهم. وسيتواتر ذكر المصطلحات عينها التي أخرجها علم الفقه من قبل: الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي، والقياس، والعرف، والاستحسان، حتىٰ تنتهي المعركة تمامًا، وسوف تقتصر هذه المصادر علىٰ الأربعة التي نجت منها حتىٰ عصرنا هذا: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ولن يبق بالمثل

إلىٰ زماننا اللهم إلَّا أربعة مذاهب من الستة مذاهب التي سنذكرها، ولكنها تقف جميعًا علىٰ قدم المساواة والاعتبار في أعين المؤمنين.

اعتلىٰ العباسيون كرسي الخلافة سنة (١٣٢ للهجرة) وتوفي أبو حنيفة سنة (١٥٠ للهجرة)، وكان أبو حنيفة أول طالب علم وأول أستاذ يترك بعد رحيله منهجًا منظمًا من الأحكام الفقهية وتلامذةً قاموا علىٰ نشر مذهبه. وأبو حنيفة من جنس الفرس، وربما هو المثال الأبرز علىٰ القاعدة التي تقول إن علماء المسلمين ومفكريهم ربما يكتبون باللغة العربية ولكن قلما كانوا ممن يجري الدم العربي في عروقهم. ولا يبدو أنه شغل منصبًا في القضاء أو اشتغل بالفتيا علىٰ الإطلاق. وإنما كان من طلاب العلم ولعلنا نحسبه من الفقهاء الذين أخذوا بالفلسفة أو بالنظر. فلم يكن منهجه الفقهي إذن مبنيًا علىٰ مقتضيات الحياة لأنه لم يتكون من محاولة الرد علىٰ المسائل الحقيقية. بل لعلنا نقول فيه -ولكن بالمعنىٰ الإيجابي- أنه كان منهجًا في الإفتاء بالتحايل علىٰ الشرع، أي كان محاولة للأخذ بالمبادئ العلمية لوضع مجموعة من الأحكام تجيب علىٰ أي مسألة فقهية يمكن أن يتصورها العقل. واقترب المذهب الحنفي علىٰ أيدي بعض من تلامذته، عند تطبيقه علىٰ المسائل الحقيقية، من التحايل علىٰ الشرع بمعناه السلبي. ولكن أنه ما من أحد قد اتهم أبا حنيفة نفسه بأنه لم ينفذ شرع الله لمصلحة تعود عليه. استعان أبو حنيفة بالرأي والقياس لبناء منهجه الفقهي. ولم يعوِّل علىٰ الأحاديث النبوية كثيرًا[(١)*]، ولكنه استحسن الأخذ بكتاب الله لوضع دقائق أحكامه. إلَّا أن هذا حمله علىٰ تعديل الرأي المجرد -وهو ما يقابل العدالة كما رأينا- ويقصره علىٰ القياس علىٰ النص. ولم يتخل عن المسألة التي ورد فيها حكم صريح عن رسول الله ويأخذ بآرائه الضعيفة، ولكنه قد يختار القيام بذلك إن استطاع تأييد رأيه قياسًا علىٰ نص بكتاب الله. فراح يأخذ إذن بقاعدة (الفروض الفقهية). وتعني تطبيق الحكم القديم بمعنىٰ أو طريقة ما لم يكن المشرع له قد حلم به قط، والذي قد يتعارض مباشرة مع الغرض الذي كان مقصودًا من الحكم الأصلي.

(١) * النص الأصلي: «وقلما أخذ بالأحاديث التي تنقل سنَّة محمد».

وتعني هذه الفروض أن الحكم الأصلي هو المتبع، في حين حل محله -في الحقيقة- حكمًا مختلفًا تمام الاختلاف. ولذلك كان أبو حنيفة ليزعم أنه كان يتبع التشريع الإلهي المنزل بكتاب الله، بينما زعم خصومه أنه ما كان يتبع إلَّا رأيه.

ولكن إن كان أبو حنيفة، علىٰ الجانب الأول، قد ترك العمل إذن بقاعدة العدالة وأخذ بالفروض الفقهية، فقد وضع علىٰ الجانب الآخر قاعدة جديدة تسمح بحرية أكبر في استنباط الأحكام. قد سبق لنا الإشارة إلىٰ التغيرات التي حدثت بمقتضىٰ الضرورة في الأوضاع الجديدة للبلاد التي فتحها المسلمون. ولم يفشل فقه أهل الصحراء كثيرًا في تطبيقه علىٰ حياة أهل الحضر وأهل الريف فحسب، بل وكان يضرهم بشكل مباشر. ولذلك قبل الفقهاء الأخذ بقاعدة النظر في الأوضاع التي يعيش بها المسلمون، ولكن بشروط عامة، اقتصرها أبو حنيفة علىٰ قاعدة الاستحسان. وكان يقول: «الحكم في هذه المسألة قياسًا كذا . . . واستحسانًا كذا . . .»، هاجم خصوم أبي حنيفة هذه الطريقة مهاجمة ضارية -كما سنرىٰ فيما بعد- مثلما هاجموا منهجه بعامة. إلَّا أن هذا المنهج بما فيه من كمال فلسفي بفضل أصوله النظرية، وكمال تفاصيله بفضل ما أضافه تلامذته في العصور المتعاقبة، قد سلم من سائر أنواع الهجوم ويمكن أن نقول الآن إنه أبرز المذاهب الأربعة الموجودة. ولم تصلنا كتب لأبي حنيفة في الفقه، ولا يبدو أنه قد وضع منهجه في كتاب فقهي مكتمل. ومن نهض بذلك هم تلامذته الذين تتلمذوا في حلقته، لا سيما اثنان منهم، وهما: القاضي أبو يوسف المتوفىٰ سنة (١٨٢ للهجرة)، ومحمد بن الحسن المتوفىٰ سنة (١٨٩ للهجرة). كان الأول قاضي قضاة الخليفة العظيم هارون الرشيد الذي اعتاد علىٰ مشاورته في المسائل الفقهية، وإذا صدقنا القصص التي تروىٰ عنه، لوجدناه مثالًا علىٰ الفقهاء المتحايلين علىٰ الشرع رضاءً لأهل السلطة ونموذجًا لمن يحتاجه بلاط الخلافة. ولا حصر للروايات المتناقلة عن تبحره في العلم ودقائق الفقه وبراعته في تطبيقها تلبية لأهواء سيده هارون الرشيد. وقد استقرت بعض هذه الروايات في تلك المرآة العظيمة التي عكست حياة المسلمين في العصور الوسطىٰ وهي كتاب «ألف ليلة وليلة»؛ وربما نخص بالذكر الليلة ستة وتسعون بعد المئتين من ذلك الكتاب.

وكان من تأثير هذا الرجل أن اكتسب مذهب أبي حنيفة علىٰ يديه أهمية رسمية في الدولة لم يتراجع عنها بعد ذلك قط. وكتب لهارون الرشيد كتابًا في الفقه ما زال بين أيدينا، يتناول فيه أحكام إيرادات الدولة، وهو من الموضوعات الشائكة والعسيرة تقريبًا؛ ذلك أن الفقه ليس به في الواقع أحكام عن الأموال اللازمة حتىٰ لأبسط أشكال الحكم ويفوق ذلك افتقارًا إلىٰ الأحكام التي تتعرض لتلك القصور والموظفين الذين كثروا حول العباسيين. ويتميز كتابه بأسلوب إيماني وقدرة بديعة علىٰ تطويع ما لا يمكن تطويعه[1].

ولكن لم يسلِّم جميع الفقهاء بتلك الأساليب الجديدة بمنتهي السهولة. فوجد كثير منهم أن الزهد في الدنيا وهجرها والالتزام بصالح الأعمال وطيبها هي الفرصة الوحيدة للتمسك بالخصال الحميدة والمناقب الجليلة التي جاء بها الإسلام في دولة كانت في أعينهم مبنية علىٰ الظلم والنهب. وكان من هؤلاء سفيان الثوري الذي كان فقيهًا من أعلام الأمة وتوفي سنة (١٦١ للهجرة). ووصلتنا أخبار المكاتبة التي جرت بينه وبين هارون الرشيد -ولئن شككنا في صحتها- والتي تسلط الكثير من الضوء علىٰ خيبة أمل الجماعة التي أخلصت دينها لربها. فيُذكر أن الرشيد لما وُلي الخلافة سنة (١٧٠ للهجرة) زاره العلماء بأسرهم فأغدق عليهم من بيت المال، إلَّا سفيان الثوري، فلم يأته، وكان بينه وبينه صحبة، فشق عليه ذلك، وكتب إليه كتابًا يستعجله بالقدوم إليه. فرد عليه سفيان بكتاب يستنكر فيه شتىٰ أشكال التطاول علىٰ بيت مال المسلمين -التي كثر فيها الإنفاق في غير حقها- ما عدا الحالات التي أجازها الشرع. واستنكر عليه سفيان الأحكام التي نفذها في الناس وقد كانت عليه وعلىٰ أعوانه. ويقال إن كتاب سفيان لم يزل عند الرشيد يقرأه دبر كل صلاة ويبكي، ولكن لم يُروَ عنه

(١) يقصد به كتاب الخراج، وقد أوضح أبو يوسف في مقدمة الكتاب أن الخليفة طلب منه أن يكتب مُصنَّفًا يتناول فيه جمْع الخَراج والعُشُور والصدقات والأمور ذات الصلة التي كانت تتطلب البتّ فيها. وكان هارون الرشيد يهدف من ذلك إلىٰ الاستهداء بهذا العمل في فكّ الضيق عن رعيَّته وتحسين أوضاعهم الاقتصادية. يتضمن العمل فصولًا مثل «تفصيل أرض العُشر والخَراج والعرب والعجم وأهل الشرك وأهل الكتاب وغيرهم»، كما يحتوي علىٰ كمية ملحوظة من المعلومات التاريخية والجغرافية عن القرون الأولىٰ للإسلام.

حدوث أي تغير في حياته تأسيًا به. ومن البيّن أن الزهد والتصوف الإسلامي قد تطورا تطورًا كبيرًا مع تولي العباسيين للخلافة. واتضح لأهل التقوىٰ أن الإنسان لا يمكنه أن يرث الدارين معًا.

وبينما كان أبو حنيفة يسن مذهبه الفقهي في العراق كان الأوزاعي يعمل هو الآخر ببلاد الشام. وُلد الأوزاعي في بعلبك، وعاش في دمشق وفي بيروت التي توفي بها سنة (١٥٧ للهجرة). ولا نعرف إلَّا القليل عنه وعن مذهبه في الفقه مقارنة بأبي حنيفة ومذهبه. ولكن من الواضح حتىٰ الآن أنه لم يكن من الفقهاء الذين أخذوا بالرأي والنظر مثل أبي حنيفة. واتبع مذهبه في وقت من الأوقات المسلمون بالشام وسائر بلاد الغرب الإسلامي حتىٰ المغرب والأندلس. لكنه لم يعمر طويلًا لأنه لم يستطع مجاراة مذهب أبي حنيفة الذي حمل لواءه أبو يوسف وما له من عظيم الأثر في عصره بصفته قاضي قضاة الإمبراطورية العباسية، ولم يعد له مكان في يومنا هذا إلَّا في كتب التاريخ. وهو يعنينا باعتباره شاهدًا آخر علىٰ النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية وانتشارها خارج الجزيرة العربية.

توفي في المدينة سنة (١٧٩ للهجرة)، أي قبل وفاة أبي يوسف بثلاث سنوات وبعد وفاة أبي حنيفة بتسعة وعشرين سنة، مؤسس وإمام أحد المذاهب المستقلة التي تميزت بمنهج في غاية الاختلاف. كان ذلك مالك بن أنس الذي تكونت تحت يديه ما قد نسميها -تمييزًا لها عما سواها- مدرسة الحديث بالمدينة. ستظل المدينة تذكر بأنها مهد الفقه الإسلامي. فقد كانت موطن أحاديث رسول الله ومسرح القضاء والتشريع الذي عرَّفه للأمة. وقد كان في استعماله لعرفها المتبع في الجاهلية اعترافًا نوعيًا به. فاسترذل محدثوها وفقهاؤها من علو هذه الامتيازات قاطبة الدخلاء ومحدثي النعمة الذين أخذوا في التسلل إلىٰ الأمور المقدسة.

لكن لا يجب أن نظن أن مذهبه كان واحدًا من المذاهب المتشددة. بل إنه كان خلافًا لهذا الظن، ويصعب التمييز بينه وبين مذهب أبي حنيفة في نواح كثيرة. ولا بد أن القرآن الكريم كان مصدره الأول في التشريع، يليه سنة رسول الله. وامتزجت سنة الرسول بسنة الخلفاء وعمل أهل المدينة. وسنرىٰ ههنا

أن الثقل التاريخي لهذا المكان كان له أثره في مذهب مالك. فلم يكن هناك مكان آخر، ولا جماعة أخرىٰ من جماعات المسلمين، يمكنها إخراج ذلك الحديث المتأخر بحجة تضاهي حجة المدينة. أضف إلىٰ ذلك أن مالك اشتغل بالفتيا عمليًا وزاول القضاء بين الناس، وانشغل بالنظر في مسائلهم من يوم لآخر. فكان عندما يجلس في مسجد الرسول ويقضي في الناس، أو يفسر الأحكام الفقهية ويزيد عليها وتلامذته ملتفون من حوله، يمكنه النظر إلىٰ سلسلة الفقهاء الذين كانوا قد جلسوا في مكانه وقاموا بما يقوم به. وفي ذلك يكمن أول الاختلافات الرئيسة، وثانيها أنه كان يجلس خلفًا للسلسلة التي خلفت الرسول مباشرة، وعاش في البيئة عينها التي عاش بها رسول الله. ولذلك بررت الأمة تجاوزه للكتاب والسنة والإجماع وفتواه بأحكام مبنية علىٰ الرأي المجرد؛ ذلك أن اجتهاد مالك بن أنس الذي لازم المدينة اختلف عن اجتهاد نفر من الفرس أو الشوام الرحل ثاقبي الفكر الذين دخلوا في الإسلام -جماعة من الدخلاء ليسوا من أهل البلاد ولا من عشيرتها- في مبادئ الفقه الإسلامي. ولذلك ميّزه كبرياء مدينة رسول الله عن أبي حنيفة.

ولكن رغم أن عنصر الرأي والنظر في مذهب مالك -بعيدًا عن البيئة التاريخية والمحلية التي ولد بها- الذي أعطىٰ مذهبه ثقلًا موحدًا، لم يختلف عما كان موجودًا في مذهب أبي حنيفة، إلَّا أنه صحيح أنه لعب بالمدينة دورًا أقل أهمية. فكان مالك أكثر عملًا بالحديث من أبي حنيفة وأقل منه أخذًا بالرأي. وما كان ليبني منهجه الفقهي من دون الأخذ بالرأي؛ ولكنه لم يكن في ناظريه مصدرًا رئيسًا للتشريع بقدر ما كان وسيلة للهروب منه. إلَّا أنه اشتق منه قاعدة تميزت بمتسع من الحرية ووضعها في ثوب واضح؛ وهي تصور المصالح المرسلة (الاستصلاح)، وتعني عدم الأخذ بالحكم وإن وافق قياسًا صحيحًا عملًا بقاعدة درء المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح. وسنرىٰ أن هذه القاعدة هي نفس قاعدة الاستحسان عند أبي حنيفة. ومن المحتمل أن يكون مالك قد اختار مصطلح الاستصلاح تعبيرًا عن وجهة نظره بغرض تمييزه عن مصطلح الاستحسان عند

أبي حنيفة، ولكي يغرس في المصلحة أساسًا أقوم من مجرد استحسان الفقيه.

يعد الإجماع هو التصور الآخر الذي وضعه مالك ومذهبه علىٰ وجه أكثر ضبطًا وأصلب عودًا. وستتذكر أن سائر الصحابة الذين عاشوا بالمدينة شكلوا بعد وفاة الرسول نوعًا من مجالس المشورة التي أعانت الخليفة بما حفظوه من أحاديث عن رسول الله وما عايشوه معه. وكان إجماعهم علىٰ أي أمر من الأمور حجة قاطعة لأنهم كانوا يمثلون صوت الدين. وهذه القاعدة التي تأخذ بعصمة جماعة المؤمنين تطورت في الإسلام حتىٰ أصبحت علىٰ أرض الواقع لمَّا اتخذت شكلها النهائي أشبه ما يكون بالحقيقة الكاثوليكية التي صاغها القديس فينسنت الليرنزي(١) القائلة بأن «إجماع الأعصار حجة». إلَّا أن الراجح أن مالك لم يكن ينوي ترك مثل قوة الفتيا هذه للعالم الخارجي؛ إذ انحصر العالم عنده في المدينة وأصبح إجماع المدينة حجة دامغة. إلَّا أن هناك روايات تفيد بأنه أقر بإجماع وعرف المدينة للمدينة لأنها كانت تناسبها. وأجاز لأهل الأعصار الأخرىٰ أيضًا أن يأخذوا بأعرافهم التي كانت تناسبهم أفضل من غيرها.

سنشهد في المذهب التالي اشتداد التعويل علىٰ قاعدة الإجماع وتعاظم ثقلها في التشريع. وأخيرًا، فإن مالك هو أول من وضع منهجًا وصلنا منه كتاب فقهي، أي الموطأ الذي تقدم ذكره. وليس الموطأ كتابًا أو مرجعًا فقهيًا بالمفهوم الدقيق؛ وإنما هو كتاب جامع للأحاديث والروايات الخاصة بالأحكام الفقهية مع تعقيب جامعها عليها. فهو يدرج الأحاديث التي يبدو لها أهمية فقهية من وجهة نظره -ومجموعها سبعمائة حديث- رتبها في أبواب بحسب موضوعاتها، وتحدث في كل باب -عند الضرورة- عن عمل أهل المدينة، وعن رأيه الخاص في المسألة. ومن البيّن أنه عندما لم يجد حكمًا في الحديث أو في عمل أهل المدينة شعر بأنه أهل للأخذ برأيه الخاص وأفتىٰ في المسألة بحكم أوجب الأخذ به.

(١) القديس فينسنت الليرنزي (Saint Vincent of Lérins):

عالم لاهوت من الغال من أول من كتبوا في الدين المسيحي وتوفي نحو (٤٥٠م)؛ وقاعدته هي: "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" وتعني حرفيًا: «الأخذ بالرأي الذي أجمع عليه جميع الناس في جميع الأزمان وفي جميع الأماكن».

ومع ذلك فالأخذ بالرأي في المدينة يختلف تمام الاختلاف عن العمل به ممن ليسوا بأهلها. ويعد المذهب الذي أسسه مالك بن أنس علىٰ هذه القواعد واحدًا من المذاهب الأربعة الباقية إلىٰ يومنا هذا. وانتشر مذهبه غربًا مثلما انتشر مذهب أبي حنيفة شرقًا، وأطاح بكافة المذاهب الأخرىٰ في وقت من الأوقات. وقد تعزىٰ قبضته التي أحكمها سيما في بلاد المغرب إلىٰ تأثير الأدارسة الذين اضطر مؤسس دولتهم إلىٰ الفرار من المدينة عندما بلغت شهرة مالك أوجها هناك، وكرهًا أيضًا للعباسيين الذين أخذوا بمذهب أبي حنيفة.

لكننا ننتقل الآن من مرحلة التطور البسيط إلىٰ مرحلة التطور من خلال الصراع. لم تَظْلُّ بوادر الصراع الصريح -إن وجدت حتىٰ الآن- اللهم إلَّا الفروع الدقيقة في المسائل الفقهية؛ مثل نوعية الرأي الذي تحدث عنه أبو حنيفة من جانب ومالك من جانب آخر. فقضىٰ محمد بن الحسن، وهو من أهم تلامذة أبي حنيفة وسبق لنا الإشارة إليه، ثلاثة أعوام يتلقىٰ العلم علىٰ يد مالك بالمدينة ولم يجد صعوبة إذن في الجمع بين المذهبين. وسوف يختلف الصراع القابع في المستقبل عما سبقه وسوف يطول الأصول لا فروعها. وكانت بوادر هذه العاصفة القادمة قد لاحت في الأفق منذ فترات طويلة، ولكن آن لها الأوان أن تنفجر الآن. ولا يمكننا أن نورد لكم تواريخًا دقيقة، إلَّا أن ردود الفعل لا بد وأنها كانت آخذة في الظهور في الجزء الأخير من حياة مالك بن أنس.

سنتذكر التميز الذي وضعناه أعلاه بين الفقهاء والمحدثين والتنبؤ بالتصادم المستقبلي الذي لطالما وقع بين أهل الحديث أو النقليين مقابل أهل الرأي أو المتفلسفين، في دراسة المناهج الفقهية. فيشير جانب منهما إلىٰ أوجه الغموض والفجاجة والقصور في المنهج الذي يعتمد علىٰ الحديث ويتطور بعمل الناس؛ ويقول الآخر إن تقليد فتاوىٰ السلف ليس من باب الحكمة. فهؤلاء يثيرون قضية الضرورة، وأولئك يستاؤون من عجزهم عن الفتيا. أضف إلىٰ ذلك أن أهل الحديث كانوا يؤمنون من جانبهم بأنهم كانوا يدافعون عن عرف إلهي وأن الأمر قد اكتمل مثلما هو الآن في الإسلام. فقال اليمين المتشدد أن الأحكام الفقهية ينبغي أن تستند إلىٰ نص بالكتاب والسنة دون سواهما؛ واستحسن اليسار

المتشدد ترك الأحاديث المشكوك في صحتها أو المبهمة ووضع منهج من القواعد المبنية علىٰ المنطق وضرورات المسألة. تأرجح الصراع الذي نتطرق له الآن بين هذين القولين المتعارضين جيئة وذهابًا.

تبرز في هذا الصراع أسماء ثلاثة: الشافعي المتوفىٰ سنة (٢٠٤ للهجرة)؛ وأحمد بن حنبل المتوفىٰ سنة (٢٤١ للهجرة)؛ وداوود الظاهري المتوفىٰ سنة (٢٧٠ للهجرة). ومن قبيل الغرابة أن أول هذه الأسماء -أي الشافعي- توسط في المسألة، وبعُد الآخران كثيرًا عن التوسط وقربا إذن من الغلو في التشدد.

لا جَرَمَ أن الشافعي يعد واحدًا من أعظم الرموز التي جاءت في تاريخ الفقه الإسلامي. وربما لم يمتلك الشافعي أصالة أبي حنيفة وحماسته؛ ولكنه كان يتحلىٰ برجاحة الرأي ورباطة الجأش ونفاذ البصيرة والتمكن من الأدوات والمقاصد مما جعل مما يفتي به أصح الأقوال في المسألة التي يستفتىٰ فيها. وخرجت بعده محاولات لتمزيق الشريعة ولكنها آلت إلىٰ الفشل. ووقف نسيج الفقه الإسلامي راسخ الأقدام. ويُروىٰ عن رسول الله أنه قال: «**إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَىٰ رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**». فجاء بنهاية القرن الأول الهجري الخليفة التقي عمر بن عبد العزيز ﷺ الذي أبت الصدفة إلَّا أن ينزلق وسط الأمويين. وجاء الشافعي بنهاية القرن الثاني الهجري. فكان يهدف بعمله التوسط بين المذاهب الفقهية ووضع منهج منظم انكب فيه بخاصة علىٰ المصادر التي قد تُستنبط منها الأحكام الفقهية. وقد نقول إنه كان من أهل الحديث. ويُروىٰ عنه أنه قال: «إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت». واعتبر الحديث الواضح والصحيح -طبقًا لمنهج المسلمين في تخريج الأحاديث- عن رسول الله حجة إلهية تضاهي آيات القرآن الكريم. فكلاهما وحي منزل وإن اختلفا في الشكل قليلًا. فالقرآن هو كلام الله الذي أنزله علىٰ رسوله وهو الذي أوحىٰ إليه بما جاء في الأحاديث. فإذا تعارض هذا الحديث مع الآية القرآنية وجاء بعدها، فإن حكم الحديث المنطوق ينسخ الحكم القرآني المكتوب. ولكن هذا المنهج انطوىٰ علىٰ صعوبات جسيمة. وكان أهل الرأي والنظر قد دافعوا عن موقفهم من البداية بإشارتهم إلىٰ كثرة الأحاديث

المتعارضة التي يتناقلها الناس، ويتساءلون كيف يمكن لدار الحديث أن تقوم لها قائمة والفقهاء منقسمون علىٰ أنفسهم علىٰ تلك الحال. وكان لا بد وأن توجد طريقة للتوفيق بين الأحاديث، والشافعي هو من تصدر لها. ولسنا بحاجة إلىٰ دراسة الأساليب التي استعملها ههنا، ذلك أنها لم تختلف عن الأساليب التي لطالما استعملها الفقهاء في مثل هذه الضرورات؛ فقد أدىٰ تقديس النص إلىٰ إنهاكه وتأويله.

ولكن اعترضت سبيله صخرة أشد خطرًا من مجرد أوجه التعارض في الأحاديث المتباينة؛ إذ كثرت بين الناس السنن التي جاءت في ثوب سائر الأحاديث النبوية ورسخت أقدامها بينهم. ولازمت حياة الفرد المسلم، ودستور الدولة، وأحكام القضاء. وربما احتج عليها الفقيه التقي أو المتكلم الورع إن شاء. ولكنها لازمت الأمة راسخة لا يمكن استئصالها. ولم تكن تغيرات اعتباطية، وإنما كانت قد تبلورت علىٰ مدار الوقت عن طريق الأحداث المتقلبة والظروف المتغيرة. كشف الشافعي عن نبوغه بإدراك المسائل المحتمة وعلاجها. فأيّا كان الأمر الذي أجمعت عليه أمة المسلمين في أي عصر من العصور فهو إجماع من عند الله. وقد سبق لنا التعرف إلىٰ هذه القاعدة من قبل، ولكنها لم تخرج مطلقًا في مثل هذا الشكل المطلق والشامل. فكان لإجماع صحابة رسول الله ثقل عند الخلفاء الراشدين. وكان لإجماع الصحابة وتابعيهم ثقل كبير عند الجيل الأول من الفقهاء. وكان لإجماع المدينة ثقل عند مالك بن أنس. ولطالما كان لإجماع جماعة من أهل العلم والفقه ثقل من نوع ما. وكان الإجماع عند الفقهاء، علىٰ النقيض مما لا تدركه ذاكرة الإنسان، ركنا من أركان التشريع. ولكن هذه القاعدة كانت أوسع من ذلك، لأنها حفظت وحدة المسلمين مذ ذلك الوقت فصاعدًا. فكان الكلام الذي تنطق به أمة محمد لا بد وأن يكون كلام الله ﷻ. إلّا أن هذه القاعدة كانت مفعمة بالأمل والقيمة للمستقبل، وأدخلت فقهاء ذلك العصر في صعوبات ليست باليسيرة. والسؤال: هل كنا نتصور أن الإجماع يمكن أن يتجاوز سنَّة الرسول؟ والجواب نفيًا بالتأكيد. وقالوا حينذاك أنه لا بد وأنه كانت توجد في وقت ما بعض الأحاديث النبوية التي لم تصلنا وكانت تتحدث عن الأثر عينه كالإجماع. وقال البعض علينا افتراض مثل هذه الحجة

المفقودة. ولا يمكن أن يذكرنا مثل هذا القول إلَّا بنظرية النسخة الأصلية المعصومة للإنجيل ولكنها النسخة المفقودة أيضًا. وكان مصير هذا القول من مصير تلك النظرية. واقتضت الضرورة نبذ مثل هذه الترهات وتمسكوا صراحة بأن إجماع الأمة أسلم وأيقن أساسًا من الأحاديث التي وردت عن الرسول. ووُضعت الأحاديث لتأكيد هذا الرأي؛ إذ يقول الرسول أو كما تَقَوَّلت عليه الفرق المتأخرة علىٰ الأقل: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلالَةٍ**».

لكن الشافعي لم يجد حتىٰ في إضافة الإجماع إلىٰ الكتاب والسنة أساسًا كافيًا يقيم عليه منهجه الفقهي. ورفض الرأي تمامًا؛ وكان استحسان أبي حنيفة وتصور مالك بن أنس للمصالح المرسلة سيان في ناظريه. وصحيح أيضًا أنهما قد حُفظا في طريقة الأخذ بالإجماع. ولكنه تمسك بالقياس سواء علىٰ الكتاب أو السنة. وكان من الأدوات الرئيسة التي أقام عليها مذهبه. فكما قيل: «إن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة، لأن النصوص محدودة، والوقائع غير محدودة». ولكن يوجد في استخدام الشافعي للقياس تمييزٌ علينا ملاحظته؛ إذ تساءل في سعيه للموازاة بين المسألة التي ظهرت والحكم الوارد في الكتاب أو السنة الذي يشبهها في نقاط بعينها ولكن لا يوازيها تمامًا، هل علينا البحث عن نقاط تشابه خارجية، أم هل علينا الاجتهاد في تحديد العلة وراء الحكم والقياس عليها؟ ويبدو أن مراده بسيط بما يكفي وبحث أوائل أهل الرأي والنظر عن العلة. ولذلك هاجمهم أهل الحديث من فورهم؛ إذ كانوا يعتبرون أن في هذه الطريقة محاولة للنظر في المسائل التي اختص الله بها نفسه. وليس للإنسان شأن بالبحث عما وراء العلل وما عليه إلَّا السمع والطاعة. وصارت تلك القضية التي أثيرت معركة بين الفقهاء علىٰ مر العصور وصُنفت المذاهب بحسب موقفها منها. وفيما يبدو أن موقف الشافعي كان يقتضي النظر في العلة من الأمر أو النهي أثناء القياس، ولكن لا بد أن يكون في النص نفسه إشارة واضحة لتلك العلة. وتحرر الشافعي إذن في النظر في علل الأحكام التي أنزلها الله ولم تزل في قلبه حلاوة الإيمان واحترام الأحكام[1]*.

تلك إذن هي الأصول الأربعة للفقه كما رضي بها الشافعي وعرّفها وهي:

---

(١) النص الأصلي: «ولكنه أظهر للناس أن سلوكه هذا لا ينم عن الاستخفاف بالنص أو الانحراف عن الدين».

الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع. وقد أخذ أهل العلم يضفون ثقلًا كبيرًا علىٰ الأصل الأخير. فيستهل كل كتاب من كتب الشافعية كل فقرة من فقراته بمثل هذه الكلمات: «الأصل في هذا الحكم قبل الإجماع كذا وكذا . . . »، الكتاب أو السنة بحسب مقتضىٰ الحال. فلا بد للإجماع أن يترك بصمته في كل حكم ليقضي بصحة الأخذ به. أضف إلىٰ ذلك أن كافة المذاهب الموجودة حاليًا قد قبلت في منهاجها تصنيف الشافعي لمصادر التشريع وزعم كثير منهم أنه لا يمكن إجازة الفقيه بالعمل قاضيًا، أيًا كان المذهب الذي ينتسب إليه، إذا كان لا يأخذ بهذه المصادر كافة. وأخرج لنا الشافعي تعريفه الخاص للفقيه الحقيقي في قوله: ليس الفقيه بمن يجمع الأقوال ويستحسن قولًا منها بل من يضع أصلًا جديدًا يخرج منه مائة فرع.

لكن أهل الحديث الأصوليين لم يرضوا بهذا التوفيق. فردوا القياس وردوا الإجماع، ولم يرضوا إلَّا بظاهر القول من الكتاب والسنة. ولا شك أن أعدادهم كانت كبيرة. فلطالما سُعد عوام الناس بسماع أحاديث رسول الله، وكان من اليسير أن يسترذلوا استغراق الفقهاء المشتغلين بالفتيا والقضاء في شرح النص وتفصيله. فكم كان من الأبسط علىٰ العوام اتِّباع الحديث الواضح الذي لا إشكال فيه عندما يقع علىٰ أسماعهم؛ فحينها يمكن أن يطمئن قلب المرء علىٰ التزامه بشرع الله. وقوبلت رغبة العوام هذه في الالتزام بظاهر النص وتفسير الأحاديث تفسيرًا حرفيًا بمذهب داوود الظاهري. وُلد الظاهري قبل وفاة الشافعي، التي كانت في سنة (٢٠٤ للهجرة)، بثلاث أو أربع سنوات. وتعلم فقه الشافعية، وكان فقهًا أصوليًا يتمسك بالكتاب والسنة. ولكنه لم يجد في هذا التمسك القدر الذي يرضيه، ولذلك قرر التخلي عن فقه الشافعية واستن مذهبًا خاصًا بفقهه. فرفض القياس تمامًا، وحصر الإجماع كمصدر من مصادر التشريع في إجماع الصحابة. ولم يهتد بهديه هذا في عصرنا الحديث اللهم إلَّا الوهابيون. واكتفىٰ الظاهري بالكتاب والسنة في مذهبه الفقهي.

خالف الظاهريُ الشافعي أيضًا في مسألة أخرىٰ. فمن البيّن أن الشافعي كان له عظيم الأثر في نفوس تابعيه. فوقره الجميع وكانوا علىٰ استعداد لتقديس

كلامه جملةً وتفصيلًا. ولذلك نمت في العالِم نزعة إسناد الأمر لما قاله سيده: «أفتىٰ الشافعي بكذا ... وأنا شافعي وأقول كذا ...»، ورفض الظاهري هذه النزعة هي الأخرىٰ رفضًا باتًا؛ فالعالم لا بد وأن يفحص الأدلة بنفسه ويكوّن رأيه فيها. ولكنه اتصف بصفة أخرىٰ تميّز بها عن غيره، وهي التي أكسبته كُنية الظاهري؛ إذ قال بأخذ الأحكام من ظواهر النصوص، ولئن كانت غامضة. ويعد الابتعاد شبرًا واحد عن ظاهر النص زيغًا في طريق القياس. ولكن كان مُقَدّرًا له أن يذهب إلىٰ القياس بشكل أو بآخر. وثبُتت مرة أخرىٰ القاعدة الأزلية التي تقول إن المحدود لا يفي بغير المحدود. وأقر واحد من أهل الحديث المتقدمين جدًا أن: «القياس كالميتة لا يأكلها إلّا المضطر». وحاول الظاهري جعل وجبته ألذ مذاقًا وأشهىٰ طعمًا بتغيير مسماها. فأطلق عليها «الدليل» بدلًا من «الأصل». ولكن لا يتيسر لنا الوقوف علىٰ وجه الاختلاف الذي أقامه بين الاثنين. وهذا ما ساقه إلىٰ قضية العلة التي تقدم ذكرها. وتساءل قائلًا: هل يجوز لنا البحث عن علة القول أو الفعل المنزل ونستخرج منها «دليلنا»؟ فإذا ذُكرت العلة في النص مباشرة أوجب الظاهري حينئذ اعتبارها علة هذه المسألة؛ وأضاف أنه لا يجوز لنا البحث عنها أو فيها باعتبارها علة أي مسألة أخرىٰ.

من البيّن أننا محمولون ههنا علىٰ التعامل مع رجل صعب المراس ومذهب مغال في التشدد، وهذا ما أدركه العالم الإسلامي عنهما. وقال جمهور الفقهاء صراحة إنه لا يجوز السماح لأحد المنتسبين للمذهب الظاهري بتولي منصب القضاء، استنادًا إلىٰ الأسباب عينها التي سينبذ الشخص بمقتضاها الآن من هيئة المحلفين لاعتراضه علىٰ القرينة. إلّا أن المذهب الظاهري عاش لعدة قرون وترتبت عليه مسائل طويلة -تاريخية وكلامية- لا يتسع صدر الكتاب لتناولها الآن. ولم يصل مطلقًا إلىٰ مرتبة المذاهب المعتبرة في الفقه الإسلامي.

وصلنا الآن لآخر مذهب في المذاهب الأربعة، وهذا المذهب، غريب النشأة، ليس بحاجة لأن يستوقفنا طويلًا. كانت ردة الفعل الظاهرية قد أخفقت عن طريق غلوها في التشدد. فترك الأمر لواحد من الشافعيين رحمهم الله لأن يترأس الهجوم الأخير علىٰ مذهب أستاذه. كان أحمد بن حنبل من أعلام المتكلمين في عصره، ولم يدع أنه واحد من الفقهاء الذين يستنون مذهبًا

لأنفسهم. وسبق لنا الحديث عن مسنده. وهو عبارة عن كتاب ضخم جامع لنحو ثلاثين ألف حديث، ولكنه حتىٰ لم يصنفها لغرض فقهي. ونزل به أذىٰ شديد في عهد المأمون دفاعًا عن صحيح الدين، وأكسبته هذه المحنة التي ألمت به منزلة الأولياء والقديسين. ولكن لم يجل بخلده قط أن يستن مذهبًا جديدًا، وكان أبعد ما يكون عن معارضة أستاذه الإمام الشافعي. وتوفي أحمد بن حنبل سنة (٢٤١ للهجرة) واجتمع تلامذته من بعده وأسسوا المذهب الرابع. فأقلّ الحنابلة من الأخذ بالإجماع والقياس لأدنىٰ حد ومالوا إلىٰ الأخذ بظاهر النص. وكان تاريخه مثلما قد نتوقع من نشأته حافلًا بالعنف، والشغب، والعصيان، والاضطهاد يوم له ويوم عليه. وملئت شوارع بغداد بالدماء مرارًا وتكرارًا من غلو المنتسبين إليه(١)*. ويعد الآن أقل المذاهب الأربعة الباقية في أعداد المنتسبين إليه.

لسنا بحاجة إلىٰ تتبع هذا التاريخ لأكثر من هذا القدر. وينتهي مع الشافعي الفصل الأخير من التطور العظيم للفقه الإسلامي. أدلىٰ التشريع الإلهي والعدالة والفروض الفقهية بدلوهم في نشأة الفقه؛ وتوقف الأمل في المستقبل، وما زال يتوقف، علىٰ قاعدة الإجماع. ولم تتوقف الفطرة السليمة لأمة المسلمين، التي تجسدت في ذلك الإجماع، حتىٰ عند النص القرآني الثابت، وما زالت قادرة في المستقبل علىٰ تحطيم قبضة هؤلاء الأئمة رحمهم الله(٢)*. فهي القاعدة التي تضمن الوحدة في الإسلام. ولكن هنالك قاعدة التنوع والاختلاف أيضًا. فيصح الأخذ بأي من المذاهب الفقهية الأربعة التي تعقبنا أصولها وتحظىٰ أحكامها بنفس القدر من الاحترام في أعين المسلمين. ويجوز للمؤمن الانتساب لأي مذهب من المذاهب شاء؛ إذ لا بدّ له من الانتساب لواحد منها. وهو يقبل بالمذهب الذي اختاره ويرضىٰ بأحكامه لأقصىٰ حد. ولا يكفِّر المنتسبين للمذاهب الأخرىٰ. وتختلف أحكام المذاهب في كل باب بشكل أو بآخر. ولكنها تتعايش مع بعضها البعض؛ وقد يتحدث المذهب أحيانًا بنبرة يشوبها الاستعلاء علىٰ المذاهب الأخرىٰ ولكنه ما فتئ متعايشًا معها. ولا شك أن حرية الاختلاف هذه في إطار الوحدة مرجعها إلىٰ الإجماع. وقد عبّر هذا الإجماع عن نفسه

---

(١) * **النص الأصلي**: «وملئت شوارع بغداد بالدماء مرارًا وتكرارًا من علوه [المذهب الحنبلي]».

(٢) * **النص الأصلي**: «تحطيم قبضة الأموات».

-مثلما يحدث كثيرًا- في ثوب الأحاديث المكذوبة التي تنسب إلىٰ رسول الله، وهي آخر ملاذ بقي لمدرسة الحديث. ولذلك يُروىٰ لنا أن رسول الله قال: «**اخْتِلَافُ أُمَتِيْ رَحْمَةٌ**» وهذا يتمم ويكمل الحديث المكذوب هو الآخر الذي يقول: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلالَةٍ**».

إلّا أنه توجد قاعدة ثالثة يأخذ بها الفقهاء ولا يمكننا أن نضفي عليها عين الوقار السابق. فإن المسلم كما تقدم لا بد له من الانتساب لأحد المذاهب الفقهية، ويجوز له اختيار أي مذهب يشاء من هذه المذاهب الأربعة. ولكنه مكلف بالالتزام بأحكام وفتاوىٰ مذهبه بمجرد الانتساب إليه. وهذه هي القاعدة التي احتج عليها الظاهريون، ولكن احتجاجهم -وهو الشيء الوحيد المعقول الذي أبدوه يومًا- كان لا طائل من ورائه. وترتب علىٰ الأخذ بهذه القاعدة طيلة قرون من التاريخ الإسلامي أنه لا يوجد الآن -اللهم إلّا من كان وازعه الفضول التاريخي- من يحلم يومًا بالتخلي عن الكتب التي يدرس بها الفقه في زماننا والعودة إلىٰ أعمال الأئمة الأقدمين. أضف إلىٰ ذلك أنه لا تجوز مثل هذه المحاولة لتجاوز الشروح المتأخرة. ولدينا حاشية فوق حاشية فوق حاشية، وملخص لهذا، وبسط لذاك؛ ولكن كل منها يقدس ما قاله سلفه ولا يجرؤ علىٰ الرجوع خطوة واحدة للخلف. فالأئمة الكبار للمذاهب الأربعة وضعوا الأصول؛ فاحتلوا مرتبة المجتهدين المطلقين الذين يلون رسول الله مباشرة في حجتهم ولا يختلفون عنه اللهم إلّا في تنزل الوحي علىٰ قلبه. ويأتي في المرتبة الثانية المجتهدون في المذاهب لتحديد المسائل التي تظهر فيها. ويحتل المرتبة الثالثة المجتهدون بالفتوىٰ للنظر في المسائل الصغرىٰ. وهكذا يستمر ترتيب العلماء حسب درجاتهم. وينكرون إمكانية قيام مذهب جديد في الفقه أو حدوث أي تغير كبير بين هذه المذاهب القائمة إنكارًا صريحًا. وأصبح لكل فقيه من الفقهاء الآن مكانه ودرجة اجتهاده الثابتين، ولا بد له أن يقنع بهما.

إن هذه القواعد الثلاث التي تصون وحدة المسلمين أجمعين، وقدرتها علىٰ وضع الأحكام ونسخها، ومدىٰ الحرية والتنوع والاختلاف المتاح بتلك الوحدة، هذه القواعد التي تضمن التقيد التام بالماضي داخل ذلك التنوع والاختلاف، هذه

القواعد الثلاث يجب إذن أن تكون هي أملنا في شعوب المسلمين وتخوفنا عليها. ولا يستطيع أحد إخبارنا بذلك المستقبل. أحكم الفقهاء رحمهم الله قبضتهم علىٰ أحكام الإسلام[1]* ولكنهم حُملوا علىٰ عدم التشدد فيها في نواحٍ كثيرة. فاضطر الفقه منذ العصور المتقدمة -كما أوضحنا بالفعل- إلىٰ إفساح الطريق لإرادة الحاكم، والأرضية التي خسروها لم يستعيدوها مطلقًا. ويوجد الآن في كل دولة من الدول الإسلامية، اللهم إلَّا الدولة الوهابية بوسط الجزيرة العربية، نظامان قانونيان تنفذهما محكمتان منفصلتان. تقضي المحكمة الأولىٰ بهذا الفقه وتعترف بما قد نسميه الأحوال الشخصية والأسرية، والطلاق، والميراث. كما أن قضاتها الذين يترأسهم شيخ الإسلام بتركيا، وهو منصب مرموق كان السلطان العثماني محمد الفاتح[2]* أول من أنشأه سنة (١٤٥٣م) بعد فتح القسطنطينية[3]*، يفتون من يستفتونهم في المسائل الشخصية كمثل أحكام العبادات، والعهود، والأيمان، وغيرها. ولا تعرف المحكمة الأخرىٰ قانونًا آخر خلا قانون العرف أو العادة، وإرادة الحاكم، التي كثيرًا ما يُعبر عنها بمسمىٰ «القوانين». ولذلك يوجد بتركيا في زماننا بجانب أحكام الفقه الإسلامي حزمة معتبرة ومعتمدة من مثل هذه القوانين. وهي مبنية علىٰ قانون نابليون وتنفذها المحاكم التابعة لوزير العدل. وهذا هو المنهج الأقرب في الإسلام إلىٰ التطور عن طريق القوانين، الذي يحتل المرتبة الأخيرة في تحليل السير هنري مين لنمو القانون. فتفصل المحكمة التي تعمل بهذه القوانين في سائر مسائل القانون الجنائي والعام، أي كافة الأمور التي تقع بين الناس. ذاك الوضع القانوني في أرجاء العالم الإسلامي قاطبة، من بحر سولو إلىٰ المحيط الأطلنطي ومن أفريقيا إلىٰ الصين. ولم يعترف الفقهاء من جانبهم بهذا التغيير قط إلَّا أنه اغتصاب صريح لما هم أهل له. ورشقوا كل من شارك في محاكم الدنيا والشيطان هذه بالكفر والزندقة. ويشتاقون للأيام الخوالي للخلفاء الراشدين عندما سار المسلمون بمنهاج فقهي واحد، ويتطلعون لأيام المهدي المنتظر عندما يعيد هذا المنهاج من جديد. وقد نتركهم علىٰ تلك الحال بين الماضي الذي لا يعود والمستقبل الذي

(١) * النص الأصلي: «اشتدت قبضة يد الأموات في الإسلام».

(٢) * النص الأصلي: «محمد الثاني».

(٣) * النص الأصلي: «بعد الاستيلاء علىٰ القسطنطينية».

لا رجاء فيه. فليس المستقبل الحقيقي بمستقبلهم؛ ذلك أن الفقه أعظم من الفقهاء وهو يعمل في النهاية لإقامة العدل وبقاء الحياة.

قد يكون من الصواب أن نلاحظ أخيرًا حدوث تعديل ضروري ومهم يتعلق بما أسلفناه بأنه يجوز للمسلم الانتساب لأي مذهب من المذاهب الأربعة شاء. ولعلنا نتوقع أن اختلاف المناطق الجغرافية كان له عظيم الأثر علىٰ هذا الاختيار؛ إذ تنتسب دول بعينها للمذهب الحنفي أو الشافعي؛ وقلما تجد فيها منتسبين للمذاهب الأخرىٰ. وقد نسوق لكم هذا الوضع الجغرافي علىٰ وجه التقريب كما يلي: المذهب الحنفي بوسط آسيا، وشمال الهند، والأتراك أينما كانوا. المذهب الشافعي بشمال مصر، والشام، وجنوب الهند، وأرخبيل الملايو. المذهب المالكي بصعيد مصر وغربها، وشمال أفريقيا. ولا ينتسب للمذهب الحنبلي علىٰ أرض الواقع اللهم إلَّا الوهابيون بوسط الجزيرة العربية. أضف إلىٰ ذلك أن الحكم الجاري بدولة الإسلام يقول بانتساب الدولة قاطبة للمذهب الذي ينتسب إليه حاكمها، مثلما تدين بالدين الذي يدين به. فهذا لا يقتصر علىٰ قاعدة «دين الحاكم دين الرعية» بل عملًا أيضًا بقاعدة «مذهب الحاكم مذهب الرعية». وتندلع الثورات مرارًا وتكرارًا فتطيح بمذهب وتأتي بآخر. ولكن قد يحدث أحيانًا أن يجد الحاكم شعبه مقسمًا إلىٰ حزبين، ينتسب كل منهما لمذهب مختلف عن الآخر، ومن ثمّ يعترف بالمذهبين عن طريق تعيين قضاة ينتسبون إليهما. ولذلك يوجد بزنجبار في الوقت الحاضر ثمانية قضاة من الإباضية وقاضيان من الشافعية، جميعهم معينون من قِبَل السلطان وتدعمهم سلطة حضرته. أمّا الحكومة التركية، فقد ألقت مذ أن استشعرت بكفاية قوتها بالثقل الكامل لنفوذها علىٰ المذهب الحنفي؛ فلا تعين في سائر الممالك الخاضعة لحكمها تقريبًا إلَّا قضاة الحنفية؛ ولا يمكن القضاء بالأحكام الفقهية المعتبرة إلَّا بمقتضىٰ هذا المذهب. وتلبي الحوائج الشخصية للمسلمين غير المنتسبين للحنفية من خلال تعيين مفتين بالأجر لإفتائهم في المذاهب الأخرىٰ.

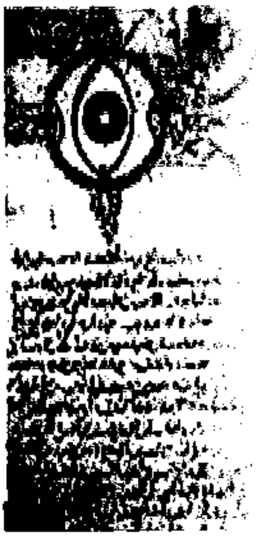
---

(١) * **النص الأصلي**: «مأخوذ من فقه أهل السنة المزعومين».

اقتضت الضرورة أن نغض الطرف تمامًا عن فقه الشيعة وفقه الإباضية في الإلمامة التي تقدم ذكرها. ولا يبدو أن أيًا منها جدير بأن نخصه بدراسة منفصلة. فالمنهج الفقهي عند الشيعة مأخوذ من فقه أهل السنة[1]* ولا يختلف عنه اللهم إلّا في الفروع. وسبق أن رأينا بالفعل (الفصل الثاني من باب الدولة) أن الشيعة ما زال لديهم مجتهدون لا يتقيدون بفتاوىٰ الأئمة، بل يمكنهم التصدر للفتيا بالأحكام الشرعية بأنفسهم. وفيما يبدو أن تلك الأحكام تكتسب علىٰ أيديهم قوة التعليم التي تقتصر علىٰ الإمام المستور. وهم بذلك يمثلون قاعدة الحجة وهي التصور الرئيس عند الشيعة. وأمّا أهل السنة، فقد بلغوا درجة الاعتراف بأن أمة محمد أجمعين هي التي لها الحكم من خلال إجماعها. ويؤثر التصور الشيعي للحجة علىٰ منهاجهم الفقهي في مسألة أخرى. فهم يرفضون تمامًا فكرة تعدد المذاهب الفقهية؛ ويعارضون حجة الإمام رفضًا منهم لعقيدة الاختلاف كما يطلق عليها، وحرية التنوع النابضة فيها. فليست الحقيقة إلّا واحدة ولا يمكن العبث بها ولو في فروعها. وقد تأثر هذا الرفض أيضًا بين شيعة الفرقة اليزيدية بدراساتهم الفلسفية ومذهبهم الفلسفي عن وحدة الحقيقة. ولكنه بالنسبة للإمامية ضرورة معتبرة وليس من قبيل الفكر. ولذلك يفتقر الشيعة في مسألتين مهمتين لإمكانية الحرية والتطور التي توجد عند أهل السنة. ولا نعرف عن الفقه عند الإباضية اللهم إلّا النذر اليسير مقارنة بالشيعة. ولسوف يكون العمل الذي يوفي فقه الإباضية حقه من الدراسة في غاية الأهمية؛ ذلك أن انفصال نسلهم قد سبق تأسيس أي مذهب من مذاهب أهل السنة ومن المؤكد أن عبد الله بن إباض قد وضع أحكام فقهم بشكل أو بآخر. ويبدو أن أصول الفقه عندهم ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع - أي إجماع جماعة الإباضية بالطبع. ولم يذكر القياس عندهم، وفيما يبدو أنهم قلما استعملوا الأحاديث وبانتقاد روايتها. وصبّوا كل تركيزهم علىٰ كتاب الله. انظر باب الخلافة (الفصل الأول) للتعرف إلىٰ موقف الإباضية من شكل الدولة وطبيعة رياستها.

الباب الثالث

تطور الكلام





الفصل الأول

الفصل الأول

ثلاثة مبادئ رئيسة في تطور علم الكلام؛ أولىٰ التساؤلات الدينية؛ المرجئة؛ الخوارج؛ القدرية؛ تأثير المسيحية؛ الأمويون والعباسيون؛ المعتزلة؛ صفات الله تعالىٰ؛ رؤية أهل الجنة لله تعالىٰ؛ خلق القرآن.

❀ ❀ ❀

سيكون من الصواب قبل المضي قدمًا في النظر في تطور الكلام عند المسلمين أن نقف علىٰ المبادئ الثلاثة التي تلازم ذاك التطور والتي تَوقّف عليها خيره وشره وما يزال لها دور فاعل فيه. سبق أن رأينا بما يكفي في تناولنا للدولة والفقه عند المسلمين مبلغ زيف الفكرة الراهنة التي تقول بتوقف نمو الإسلام وأنه لا رجاء في تطوره في المستقبل. ونقول إن الإسلام كائن حي وهو شأن جميع الأحياء يمر بفترات من الراحة عندما يبدو أنه قد وصل لطريق مسدود وبلغ ذروة التقدم. ولكن يأتي بعد هذه الفترات فترات أخرىٰ يشهد فيها تجددًا لازدهاره وتتدفقًا لطاقاته كسابق عهده. ورأينا في الدولة كيف تلاشت وتحللت العوالم القديمة، وكيف ظهرت عوالم جديدة لتحل محلها. وخفّ استبداد الحكام الذين استتروا خلف ستار الدين بفضل الحق الشرعي في الثورة والخروج عليهم(١)*، وأكدت أمة رسول الله، رغمًا عن الملوك والأمراء، من وقت لآخر علىٰ الروح النابضة في هذا الحق والتي لا يمكن كبح جماحها.

---

(١) * النص الأصلي: «خف استبداد الإسلام الرسمي تحت ستار الفضل الإلهي بسبب الحق المقدس في الثورة والعصيان».

تنبض الروح النابضة في علم الكلام بصدور عدد من الرجال الذين اخترناهم لكم أكثر من نبضها بصدور المسلمين عامتهم. ولذلك ستميل دراستنا إلىٰ تعقب سيرة هؤلاء الرجال بقدر ما أوتينا من العلم.

ولكن سواء كان لدينا رجال أو حركات صريحة، خلفتها أسماء معروفة لنا أو سواها، فيوجد خيوط ثلاثة نُسجت نسجًا مميزًا في شبكة الفكر الديني عند المسلمين: العقل، والنقل، والكشف. وكانت هذه الخيوط الثلاثة قابعة في عقل رسول الله وما تزال في عقيدة المسلمين منذ انتقاله للرفيق الأعلىٰ. وما كان خيط منهم ليسود في فترة من الفترات، ويسود الخيط الآخر في فترة أخرىٰ، بحسب ما اعتقد به مفكرو ذاك الزمان؛ ولكنهم كانوا موجودين ثلاثتهم بدرجة ما. فلا يعيش النقل الآن بصورته الأكثر تشددًا اللهم إلّا مع الوهابيين وإخوان السنوسي، وأصبح العقل خادمًا مدرسيًا للكلام ما عدا بين معتزلة الهند في العصر الحديث، الذين لم يعد أهل السنة ليعترفوا بهم مثلما لن يطلق المسيحيون المؤمنون بعقيدة وستمنستر في الثالوث صفة المسيحية علىٰ مسيحيي اليسار المؤمنين بعقيدة التوحيد. وقد اتخذ النور الباطني في قلوب الصوفيين أشكالًا عديدة، تتراوح بين أبسط صور الإيمان بوحدة الوجود إلىٰ مجرد التعمق في الوجد الروحاني.

لكن هذه الخيوط الثلاثة ما تزال موجودة في عقيدة المسلمين. وقد اكتسبت شمولية الإسلام ههنا أيضًا كما في الفقه، رغمًا عن المتشددين وموجات الاضطهاد جيئة وذهابًا، قدرًا من حرية التنوع والاختلاف في إطار وحدة المسلمين. وهما اثنان من المبادئ التي تعرضنا لها بالفعل في حديثنا عن طلاب الحديث والفقه. فأصر الحنابلة في الكلام علىٰ تمسكهم بالحديث، وحاربوا لقرون طويلة سائر صنوف الفكر المستقل الذي سعىٰ للتقدم علىٰ ما قاله الأئمة السابقون؛ بل إنهم حاربوا علم الكلام البحت ولا يقنعون إلّا بتكرار العقائد القديمة بصيغتها القديمة. كما أنهم حاربوا الحياة الصوفية في سائر أطوارها. ولكن أبا حنيفة علىٰ الجانب الآخر تحلىٰ بالعقلانية والنظر في الكلام كما في الفقه، وسار طلابه علىٰ دربه من بعده. حتىٰ إننا قد لامسنا النور الصوفي في أثناء نظرتنا لنظرية الدولة. وقد بلغ أوج ازدهاره بين الشيعة الذين مالوا إلىٰ

البحث عن معنىٰ باطني خلف ظاهر النص القرآني، والذين أبقىٰ إخلاصهم لعلي ابن أبي طالب وآل بيته ورسالته المقدسة علىٰ الفكر القائل بأن الله يخاطب الإنسان باستمرار وأن الإنسان يرتفع إلىٰ حضرة الله ﷻ. وعلىٰ طالب العلم إذن أن يحيط علمًا بهذه الخيوط الثلاثة التي تهتدي بها دراستنا لهذا الباب وألّا يغفل عنها.

ما كان تطور علم الكلام عند المسلمين -شأن الفقه- ليبدأ إلَّا بعد وفاة النبي ﷺ. وكان يتنزل علىٰ قلبه ما دام حيًا الوحي المنزه عن الهوىٰ ليحل كافة المشكلات المتعلقة بالعبادات أو المعاملات التي قد تظهر. ومن البيّن أنه ما كان ليتشكل أي مذهب كلامي أو حتىٰ يجول بخلد المسلمين في حياة رسول الله. بل إن الأحاديث التي وصلتنا تبيّن لنا هي الأخرىٰ إعراض الرسول عن سائر النقاشات المتعلقة بالعقيدة، ومكررًا في إجابته علىٰ المسائل الكلامية والإلهية الآيات القرآنية التي ظاهرها التجسيم[(١)*]. ولكن لعل هذه المسائل والأجوبة كانت من وضع مدرسة أهل الحديث التي جاءت في العصور اللاحقة، وتلك هي ظلال الحرب المستقبلية التي ألقيت علىٰ وجه العصر الأبوي. فضلًا عن أن المسلمين كانوا منشغلين خلال العشرين أو الثلاثين عامًا التي أعقبت وفاة الرسول مباشرة بنشر دينهم والدعوة إلىٰ الله. ولذلك فيما يبدو أن روح الشك والتساؤل في هذا الاتجاه قد تأخرت كثيرًا واقتصرت حينًا من الدهر علىٰ ما قد نسميه بالمستوىٰ الشخصي. فكانوا رجالًا بمفردهم وخرجوا بآراء فردية، ولم تظهر الفرق سريعًا، وكانت عندما ظهرت مبهمة ويصعب الوقوف علىٰ مواقفها. وقد نقول -بشكل عام- إن كل ما وصلنا عن البدع الأولىٰ في الإسلام ليس مؤكدًا، وكافة التأثيرات والمذاهب يكتنفها الضباب، ولا يمكننا أن نضع اللهم إلَّا نبذة تقريبية عما حدث. فوصلتنا قصص غامضة عن المناظرات والتساؤلات لنفر من «أهل الأهواء» وهي تسمية يوصف بها العرب المتقلبون والمتشككون دائمًا، لما قاموا به من مقارنة لآيات الذكر الحكيم ببعضها البعض وإثارة المجادلات

(١) * **النص الأصلي**: «التجسيم الصريح في القرآن».

الكلامية، وتفتيت المسائل وإظهار الإشكالات، فأحدثوا بذلك هرجًا بين المؤمنين الأبسط منهم فكرًا وشككوهم في عقيدتهم.

إلَّا أنه بزغ وسط هذا الضباب فرقتان يمكننا الوقوف جيدًا علىٰ وجودهما من خلال الحقائق التاريخية والضرورات الفلسفية في عصرهما. أولهما المرجئة وثانيهما القدرية. يقصد بالمرجئة لغةً «التأخير والإمهال» وهم في هذه الحال يرجئون الحكم حتىٰ يقضي به الله يوم القيامة. وقد ظهرت المرجئة في أثناء الحرب التي اندلعت بين الشيعة والخوارج والأمويين ومن رحمها. فادعت كل هذه الأحزاب أنها تدين بالإسلام، وزعم معظمهم أنهم المسلمون الوحيدون السائرون علىٰ طريق الحق ورشقوا من سواهم بالكفر. وقد كان هذا بخاصة موقف الشيعة والخوارج من الأمويين. فكانوا يرون أن الأمويين، كما رأينا في البابين السابقين، ليسوا إلَّا ملاحدةً وكفارًا ينطقون بشهادتي الإسلام، لكنهم يضطهدون أولياء الله ويقتلونهم. أمّا المرجئة، فقد توصلوا لرأي استطاعوا به أن يواصلوا تأييدهم للأمويين دون أن يعربوا عن رضاهم علىٰ سائر أفعالهم ومهاجمة سائر خصومهم. فقالوا إن الأمويين هم حكام الدولة الإسلامية بحكم الأمر الواقع، بايعهم المسلمون علىٰ السمع والطاعة وهم يعترفون بوحدانية الله ﷻ وبنبوة رسوله، وليسوا بذلك من المشركين، وليس عند الله ذنب أعظم من الشرك. فواجب علىٰ سائر المسلمين إذن أن يعترفوا بسيادتهم ويرجئون الحكم أو الفصل في أي ذنب من الذنوب التي لعلهم ارتكبوها إلىٰ أسرار يوم القيامة. فلا يمكن للذنوب التي لا تتجاوز الشرك أن تبرر الخروج عليهم ومخالفة اليمين الذي أُقسم علىٰ سمعهم وطاعتهم.

فيما يبدو أن ذلك هو أصل المرجئة، وهو أيضًا أصل نظرية الأمر الواقع في الدولة، التي اضطررنا إلىٰ التعرض لها مرات عدة. ولذلك خرجت بين الفقهاء المتشددين الذين أبغضوا جميع الخلفاء الذي جاؤوا بعد عصر الخلافة الراشدة والفقهاء المنصرفين إلىٰ الدنيا لحزب البلاط جماعة من المتكلمين الورعين الذين قالوا إن مصلحة الأمة الإسلامية تقتضي طاعة حكامهم، ولئن بدا

لهم من الذنوب والمعاصي ما لا يجعلهم أهلًا للخلافة. وترتب على ذلك أن كان النجاح هو المعيار الذي يضفي الشرعية على أي شيء في الدولة الإسلامية.

لكن المرجئة نفسها انتقلت مع زوال الوضع الذي أسفر عن ظهورها من السياسة إلى الكلام. فكانت باعتبارها حزبًا سياسيًا قد عارضت التشدد السياسي للخوارج، وراحت الآن تعارض الروح المتصلبة التي ساقت هؤلاء الخوارج لأن يلعنوا سائر من اختلفوا عنهم حتى في الفروع وإنذارهم بغضب من الله. وصحيح أن هذا حدث بشكل طبيعي في الإسلام. فيبدو أن الرعيل الأول من المسلمين بعامة قد سيطر عليهم شعور كئيب بالتسليم للقضاء والقدر[(١)*]. فكانوا -باللغة الحديثة لعلم الكلام- يقاسون من شعور رهيب بالذنب. فكانوا ينظرون إلى الدنيا على أنها فتنة تغويهم لارتكاب المحرمات وترك الواجبات. وباتت حياتهم محفوفة بالذنوب، كبائرها وصغائرها، وأن كل إنسان يستحق أن ينزل به غضب الله إلى أبد الأبدين. ولم يكفوا طيلة حياتهم عن التفكر في نهايتهم والأهوال التي ستأتي معها؛ ذلك أنهم شعروا بأنهم لن ينجوا من عقاب الله مهما زادت درجة إيمانهم بالله وبرسوله. وترجع جذور هذا التفكير إلى الأعصر الغابرة. فكان بين القبائل العربية -المتفرقة في الجزيرة يمنة ويسرة- قبل بعثة النبي وعلى عهده العديد من الرجال الذين استاءوا استياءً شديدًا من الشرك وعبادة الأوثان، ونفروا من عقائد المشركين وشعائرهم الدينية. وأُرهقوا من تصورهم لله وعبء الحياة. فنظروا إلى الرجال فرأوهم يموتون ويدفنون في قبورهم، وتساءلوا أين يذهبون بعد مماتهم، وما يحل بهم في لحودهم. فساقهم التأمل في هذه الحياة الزائلة والعابرة وبحر الظلمات والغموض الذي يحيط بها إلى هجرها والبحث عن الحق في وحشة العزلة وقسوة الصحراء. وأُطلق عليهم اسم «الأحناف» -ونشك كثيرًا في اشتقاق هذه الكلمة- واعتبر رسول الله نفسه في بداية حياته أنه واحد منهم. إلَّا أنه يتوفر لدينا أدلة من الشعر الجاهلي تفيد بأن هؤلاء الأحناف كانوا يوضعون في مصاف الرهبان المسيحيين، وأن كلمة «حنيف» كانت تستخدم مرادفًا لكلمة «راهب».

---

(١) * النص الألماني: «شعور كئيب بالجبرية».

والحق أن روح الإسلام نفسها انبثقت من هؤلاء النساك الذين عاشوا في عزلة عن القبائل العربية وتفرقوا في رمال الصحراء وجبالها، واهبين حياتهم لله، وناجين بأنفسهم من الغضب الذي سيحل بالناس. بل إننا نشعر في الشعر الجاهلي كيف تأثر العقل العربي بالانطباع القوي الذي تشكل عن الرجال هزيلي البنية عجيبي الطلعة وتأملاتهم التي لا تنتهي وصلواتهم بالليل والناس نيام. ويتواتر فيه التلميح إلىٰ مصباح الناسك الذي يتلألأ في ظلام الليل، وصور القوافل أو المسافرين ليلًا بمفردهم مبتهجين لرؤية مصباحه ومهتدين بضيائه. وكان أكثر ما حرك خيال رسول الله وراح يشكل عقيدته هؤلاء المتعبدون المسيحيون والأطلال المهجورة منذ قديم الأزل التي تحكي قصص القبائل العربية القديمة - التي نفذ فيها قضاء الله- الموجودة في أرجاء الأراضي الشامية القاحلة وعلىٰ جانبي طرق القوافل. كانت الحياة قاطبة في ناظري رسول الله، وفي نظر الجنس السامي دائمًا، ما هي إلىٰ موكب طويل يخرج من الأرض ويعود إليها. فأين ملوك الأرض وحكامها؟ وأين من كانوا أولي بأس وقوة؟ خسف الله بهم الأرض وما عليها. فكل من عليها فان ولا يبقىٰ إلَّا وجه ربك ذو الجلال والإكرام[1]*. فهو الذي خلقنا وإليه مردنا وميعادنا. وما علىٰ الإنسان إلَّا عبادته والتزلف إليه[2]*. فالدنيا خدّاعة لمن يفرح بها ساعة.

تلك عقيدة المسلمين التي ينتهي إليها العقل السامي دائمًا وأبدًا[3]*. وعلىٰ هذا يعترض المرجئة علىٰ أصل من أصول العقيدة وهو الإيمان، وكان رأيهم في الإيمان أشبه برأي القديس بولس[4]. فقالوا إنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة. فلن يخلّد المذنب في النار إذا آمن بالله وبرسوله. أمّا الخوارج، فقالوا إن المذنب الذي مات بلا توبة سوف يخلد في النار ولئن تلفّظ بالشهادتين. واعتبروا المذنب الذي لا يتوب لا يمكن أن يكون مؤمنًا بالمعنىٰ

---

(١) * **النص الأصلي**: «فما من شيء حقيقي في الكون إلَّا الله».

(٢) * **النص الأصلي**: «وما علىٰ الإنسان إلَّا الخوف والعبادة».

(٣) * **النص الأصلي**: «تلك هي الخواطر التي تلازم الفكر الإسلامي بكافة، وهي الإيمان الذي يعود إليه السامي في النهاية دائمًا وأبدًا».

(٤) يؤمن القديس بولس في رسالته لأهل روما أن الخلاص في الآخرة إيمان بلا عمل.

الحقيقي. وهذا ما يزال هو موقف الإباضية، وخرج منه واحد من أخطر الخلافات في الإسلام فيما يتعلق بطبيعة الإيمان. فيقول نفر من غلاة المرجئة إن الإيمان تصديق بالقلب، علاقة بين العبد وربه، بخلاف الإسلام الذي يقتصر علىٰ نطق الشهادتين. ولذلك يمكن أن يكون المرء مؤمنًا ويدين باليهودية أو النصرانية ظاهريًا. فالتلفظ بالشهادتين ليس شرطًا من شروط الإيمان. وهذا أشبه بمصطلح التقية عند الإمامية الذي يجيز للمرء أن يظهر أو يبطن ما يدين به عند الضرورة؛ ومن الجدير بالملاحظة أن جهم بن صفوان (ربما قتل سنة ١٣١ للهجرة) كان واحدًا من هؤلاء الغلاة المرجئة. وكان الجهم بن صفوان فارسيًا اعتنق الإسلام وتمرد علىٰ الحكم العربي وكان من أشد المفرطين في الدين. ولكن هؤلاء القائلين بأن الخلاص إيمان بلا عمل ليسوا من الإسلام في شيء مثلما ليس الرافضون للتعميد في مونستر من المسيحية في شيء[١]. ويمثل أبو حنيفة الجناح الآخر للمرجئة في قوله إن الإيمان قول باللسان وتصديق بالقلب وأن العمل ضروري لاكتمال الإيمان[٢]. ويختلف هذا القول بعض الشيء عن موقف أهل السنة الذين يقولون إن الإيمان هو الإقرار بالقلب، والنطق باللسان، والعمل بالجوارح. وعندما اختفىٰ المرجئة من الوجود باعتبارهم واحدة من الفرَق الدينية، تركت إسهامها للإسلام في الفرْق الذي وضعوه بين «الكبائر والصغائر» والقول بأن حتىٰ كبائر الذنوب، إن لم يدخل بها الشرك، لا تحرم المؤمن من الجنة إلىٰ الأبد.

جاء أصل الفرقة الثانية -أي القدرية- من الضرورة الفلسفية التي تتملك عقل الإنسان. فيعد إدراك التعارض بين شعور الإنسان بالحرية والمسئولية من

---

(١) (Münster Anabaptists): هم الذين ينكرون تعميد الأطفال حتىٰ يبلغوا أشدهم ويؤمنون بالمسيحية بإرادتهم وهم القائلون بتجديد العماد وظهروا في أول أمرهم بمدينة مونستر بألمانيا.

(٢) اتُّهم أبو حنيفة بالإرجاء وصنف مع مرجئة الفقهاء، وهم الذين يقولون: إن الإيمان هو تصديق بالقلب، أو هو التصديق بالقلب واللسان يعني مع الإقرار، وأما الأعمال الظاهرة والباطنة؛ فليست من الإيمان، ولكنهم يقولون: بوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، وأن ترك الواجبات أو فعل المحرمات مقتض للعقاب الذي توعد الله به من عصاه، وبهذا يظهر الفرق بين مرجئة الفقهاء، وغيرهم خصوصا الغلاة، فإن مرجئة الفقهاء يقولون: إن الذنوب تضر صاحبها، وأما الغلاة فيقولون: «لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة»

https://islamqa.info/ar/227276.

جانب وإيمانه بالقضاء والخضوع لمشيئة الله المطلقة من جانب آخر البداية المعتادة للتفكير في الحياة، علىٰ مستوىٰ كل من الإنسان بمفرده أو الأجناس البشرية جماعة. وكذلك كانت الحال في الإسلام. فكان رسول الله في المسائل الكلامية كما في الأحكام الفقهية متأهبًا للرد علىٰ المسلمين(١)*. فالله تعالىٰ في الإسلام هو رب العالمين الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء(٢)*، وهو الذي يشرح صدر من يشاء ويطبع علىٰ قلوب من يشاء، وهو القاهر فوق عباده. ويبعث رسله ليهدوا الناس لعبادته ولينذروا من بقوا علىٰ كفرهم من عقابه. ويخبرنا القرآن الكريم بسائر الأطوار التي مر بها العقل المتقلب شديد الذاتية الذي انحصر تفكيره في اللحظة التي يعيشها. وكان رسول الله فصيحًا بليغًا ولم يكن متكلمًا مجادلًا، مثلما كان نبيًا يوحىٰ إليه وليس مشرعًا يأتي بكلام من عنده(٣)*. وراح المسلمون يفكرون إذن في هذه المسألة لمَّا توقفوا عن انشغالهم بحركة الفتوحات وأخذوا يشتغلون بالتفكير. ومن الطبيعي أن الإيمان بقضاء الله وقدره كان أكثر ما تمسكوا به طالما أنهم كانوا يجاهدون في سبيل الله. وآمنوا بأن الله هو الذي كتب مقاديرهم، ولم يخشوا في الله لومة لائم في مهاجمة مختلف صنوف الكفار(٤)*. وصبوا معظم جهودهم في هذه الفترة المبكرة علىٰ الآيات التي تبرهن علىٰ قضاء الله وقدره، وأوَّلوا الآيات الأخرىٰ. وهذا ساعد علىٰ الأقل في أن يُبيّن أن الحزب الذي راح يقول بإرادة الإنسان علىٰ أفعاله بدأ في مصاف الفرق المبتدعة وانتهي أمره معها. ولكنه ساعد بشكل ما في هذا الجدال، وواجب علينا ألَّا نتغافل عن أن النصر النهائي في الإسلام لعقيدة الإيمان بقضاء الله وقدره كان نصرًا للتصورات الإسلامية شديدة التعارض. وقد كانت الفرقة الأخرىٰ عبارة عن ذريعة تفرضها الظروف.

(١) * النص الأصلي: «كان محمد انتهازيًا بمعنىٰ الكلمة».

(٢) * النص الأصلي: «فكان الله الذي يدعو إليه، علىٰ الجانب الأول، الجبار السامي المطلق الذي يهدي ويضل».

(٣) * النص الأصلي: «كان محمد شاعرًا وليس متكلمًا، مثلما كان نبيًا وليس مشرعًا».

(٤) * النص الأصلي: «ومن الطبيعي أن تصور سلطان الله المطلق كان أكثر التصورات التي راقت لهم طالما أنهم كانوا يقاتلون في سبيل الله، وكانت مصائرهم مكتوبة بحسب هذا التصور، ولم يخشوا شيئًا في اتهامهم لسائر صنوف الكفار».

اشتقت هذه الفرقة القدرية، التي انشغلنا بإيضاح الظروف التي وُلدت فيها، اسمها من موقفهم القائل بأن للإنسان قدر أو قدرة علىٰ أفعاله. وكان أول من قال بالقدر هو معبد الجهني الذي دفع حياته ثمنًا لزندقته فقتل سنة (٨٠ للهجرة). ورویٰ ابن قتيبة أن عطاء بن يسار كان قاضيًا للأمويين، ويرىٰ رأي معبد الجهني، فدخل علىٰ الحسن البصري وقال له: «يا أبا سعيد إنَّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنّما تجري أعمالنا علىٰ قضاء الله وقدره». فقال له الحسن البصري: «كذب أعداء الله». والشاهد من الرواية أنها تبين كيف كانت أفكار المسلمين تتوسع بتغير الأزمان. وسرعان ما نخرج الآن من هذه النزعات الشاذة إلىٰ فرقة معتبرة ذات منهج معتبر في الاعتزال واسم ثابت يطلق عليها؛ إذ ذابت المرجئة والقدرية من المشهد الفكري وانتقلت بعض معتقداتهم إلىٰ أهل السنة، وانتقلت الأخرىٰ إلىٰ الفرقة الجديدة.

ترتبط قصة تأسيس هذه الفرقة مرة أخرىٰ بالعَلَم البارز الحسن البصري. وفيما يبدو أنه كان مركز الحياة والحركات الدينية في عصره؛ وينتشر طلابه علىٰ الساحة الفكرية ويتجلىٰ تأثيره في سائر المذاهب اللاحقة. فيُروىٰ أنه دخل رجل علىٰ الحسن البصري، فقال: «يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل علىٰ مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟» ففكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيبه قال أحد طلابه -يقول البعض عمرو بن عبيد (المتوفي نحو ١٤٤ للهجرة) ويقول البعض الآخر واصل بن عطاء (المتوفىٰ سنة ١٣١ للهجرة)- أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقًا؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلىٰ اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به علىٰ جماعة من أصحاب الحسن. وقال لأصحابه إن الإيمان صفة من صفات المدح وإن الفاسق لا يستحق المدح، فلا يسمىٰ مؤمنًا بوجه من الوجوه، ولا يسمىٰ كافرًا لأنه قبل بالإسلام دينًا. فإن تاب رجع إلىٰ إيمانه، وإن مات مصرًا علىٰ فسقه كان من

المخلدين في عذاب جهنم -إذ ليس بالآخرة إلّا جنة أو نار- ولكن الله سيخفف عنه العذاب لأنه مات علىٰ ملة الإسلام. وكان القول الذي ذهب إليه أهل السنة في النهاية هو أن المؤمن يمكن أن يرتكب كبيرة من الكبائر، فإذا مات من غير توبة عن كبيرة ارتكبها دخل النار؛ ولكن الله سيخرجه منها بعد فترة لا يعلمها إلّا هو. فراحت النار تمثل للمؤمنين إذن نوعًا من العقاب الذي يطهرهم من ذنوبهم. ولم يقل الحسن في هذا الاعتزال إلّا قوله: «اعتزلنا واصل». فسمي هو وأصحابه المعتزلة. تلك علىٰ الأقل هي القصة المروية عن المعتزلة والتي ربما لا أساس لصحتها. والحقيقة المؤكدة هي ظهور مدرسة واضحة المعالم والأركان في مطلع القرن الثاني الهجري تكونت ممن اعتزلوا أفكار أهل السنة وأخذوا يستعملون العقل والألباب في تفسير النقل والكتاب.

سبق لنا أن لاحظنا تأثير المسيحية علىٰ رسول الله عن طريق النسّاك المتعبدين في الصحراء. وأسفر هذا التأثير عن ظهور الزهد في الإسلام وتطوره حتىٰ غدا رضًا[1] ثمّ صار تصوفًا. وكانت الخطوة الأخيرة ما تزال قابعة في المستقبل، ولكن كان يوجد في هذا الوقت بالفعل رهبان سائحون قلدوا إخوانهم المسيحيين في ارتداء عباءة من الصوف الخشن، ولذلك سموا بالصوفية، من الصوف. ولم يمض أمد طويل حتىٰ راحت كلمة صوفي تعني المتصوف، ونُسج بالتأكيد ثالث الخيوط الثلاثة العظيمة في نسيج الفكر الإسلامي. ولكن لم يتوقف تأثير المسيحية عند هذا الحد. فلم يتعلم هؤلاء الزهاد في كهوفهم وأغوارهم شيئًا عن كلام المذاهب. واقتصر إيمانهم علىٰ بساطة التعبد لله. إلّا أنه من المحال ألّا نلحظ تأثير الأعمال الجدلية للاهوت البيزنطي الذي تطور في المدارس الشامية والبيزنطية في نشأة المرجئة والقدرية. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أنه بينما اجتاحت البدع السياسية للشيعة والخوارج معظم بقاع الجزيرة العربية والعراق وفارس، ففيما يبدو أن هذه البدع المتعلقة أكثر بالمسائل الدينية قد ظهرت للمرة الأولىٰ في بلاد الشام لا سيما دمشق، عاصمة الخلافة الأموية.

---

(١) الرضا (Quietism): «نظرة صوفية تذهب إلىٰ أن الكمال الروحي ضرب من الحب والتأمل الذي تفنىٰ فيه إرادة العبد في إرادة الرب فيرضىٰ عن كل شيء وتطمئن نفسه. وللفكرة شأن في الأخلاق الرواقية». [«المعجم الفلسفي»، (ص/ ٩٢)].

خليق بنا أن نتذكر أن الدولة الأموية كانت في نواح عدة تمثل العودة لعصور الجاهلية والانصراف إلىٰ الدنيا والتمتع بملذاتها؛ فكانت رفضًا لسلطان رسول الله في شتىٰ الأمور، ولم يحتفظوا من الإسلام اللهم إلَّا بشكله واسمه. وقل من قلوب كثير منهم الخوف من غضب الله، وظهر ذلك أحيانًا في صورة التمرد والمعارضة الهوجاء. أضف إلىٰ ذلك أنهم استعانوا بغير المسلمين علىٰ إدارة دولتهم مثلما تفعل الحكومات الإسلامية دائمًا. ولذلك حدث أن تولىٰ سرجون بن منصور، والد يوحنا الدمشقي، رئاسة بيت المال في عهدهم، وبعد وفاته أصبح يوحنا الدمشقي نفسه، آخر الآباء العظام بالكنيسة اليونانية التي اتخذ لاهوتها شكله النهائي علىٰ يديه، وزيرًا من وزرائها وتولىٰ ذلك المنصب حتىٰ انصرف عن الدنيا متجهًا لحياة التأمل. ويوجد في كتاباته وفي كتابات تلميذه -تواضرسوس أبي قرة (المتوفىٰ سنة ٨٢٦م)- رسائل جدلية عن الإسلام، وضعت في قالب المناظرات بين المسلمين والمسيحيين. ولا شك أن هذه المناظرات تمثل واحدة من سمات هذا العصر. ولا يمكن تفسير الاتفاق الشديد بين أفكار المرجئة والقدرية مع الأفكار التي صاغها يوحنا الدمشقي والكنيسة اليونانية بعامة ودافعوا عنها إلَّا علىٰ هذا النحو. ولنا أن نفسر رفض المرجئة للعذاب الأبدي وتأكيدهم علىٰ رحمة الله وعطفه علىٰ خلقه، وعقيدة القدرية في إرادة الإنسان في أفعاله ومسئوليته عنها علىٰ نفس النهج الذي فسرناه بالفعل في وجود عبارات في الفقه الإسلامي يبدو أنها قد أخذت حرفيًا من القوانين الرومانية. وليس علينا أن نعتقد في هذه الحال أيضًا أن علماء المسلمين كانوا يدرسون كتابات الآباء اليونانيين، ولكنهم كانوا يقتبسون منهم بعض الأفكار أثناء المناظرات والمجادلات التي جرت بين الطرفين. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ شكل الكتابات الدينية التي كتبها يوحنا الدمشقي: «عندما يقول لك العربي كذا وكذا، فقل . . .»، وتعد هذه المسألة برمتها واحدة من الموضوعات التي تستدعي البحث والدراسة، ولكن من الواضح حتىٰ الآن أنه لا يصح لنا المبالغة في الحديث عن تأثير اللاهوت اليوناني علىٰ الإسلام. فحسبنا الحقيقة البيّنة التي تتحدث عن تأكيد الطرفين علىٰ الإيمان بطبيعة الله وصفاته. بل إننا قد نفترض أن الآراء الأكثر تصلبًا لمسلمي المغرب الإسلامي، وبخاصة متكلمي الأندلس،

ترجع علىٰ الجانب الآخر لتأثير الروم والقديس أوغسطينوس. وأقل ما يقال إنه من قبيل المصادفة العجيبة أن مسلمي الأندلس لم يرحبوا مطلقًا بعلم الكلام الذي يتبحر في النظر أو يخوض في الإلهيات، بمعناه الدقيق، ولكنهم كرسوا كافة جهودهم للفقه الإسلامي.

ولكن كان المستقبل يحمل معه تأثيرات أخرىٰ. فانتقل المركز الفكري للإمبراطورية إلىٰ حوض نهري دجلة والفرات مع سقوط الأمويين وصعود العباسيين إلىٰ سدة الخلافة. وسبق أن استمعنا لقصة تأسيس بغداد بها سنة (١٤٥ للهجرة). ورأينا أيضًا أن انتصار العباسيين كان، بشكل ما، نصرًا للفرس علىٰ العرب. ويتحقق ههنا قول القائل إن الفرس أسروا الخلافة، وثأروا لمعركتي القادسية ونهاوند؛ وأخذت أفكار الفرس وديانتهم تترك أثرها ببطئ علىٰ الدين الإسلامي. وجرىٰ العرف في بلاط أوائل الخلفاء العباسيين أن يسمحوا بنزر يسير من حرية الفكر. وراح الناس يستنيرون بالفلسفة والعلوم ويدرسونهما. وأمست الفلسفة اليونانية، والزرادشتية، والمانوية، والوثنية القديمة بحران، واليهودية، والمسيحية كلها تحلق في سماء الخلافة وراح كل منها يترك أثره فيها. وما دام المتمسكون بهذه الأفكار ومعلموها يتعاملون معها من منطلق دراسي بحت وكانوا مسالمين لا يثيرون الفتن والمشكلات، فقد شجع أوائل الخلفاء العباسيين جهودهم، وجمعوا حصادهم العلمي، وأنفقوا علىٰ حركة الترجمة، والأدوات العلمية، والبحث والنظر، وباتوا بعامة رعاة العلم والتقدم في الإمبراطورية الإسلامية.

لكن علينا أن نختط خطًا في مكان ما ونختطه بحكمة وإحكام. كان انتصار العباسيين قد بث الأمل والرجاء في نفوس الفارسيين. وكانوا يعتقدون أنهم في طريقهم للإطاحة بالعرب، ولكنهم وجدوا عندما استقرت الأمور أنهم ما أصبح لديهم إلَّا أسرة عربية أخرىٰ. ولذلك أخذت الثورات تندلع من جديد، وباتت الآن بشكل في غاية العجب ذات طابع ديني واضح. واتخذوا شكل الفرق الدينية، البوذية، والزرادشتية، والمانوية، وأحزاب مستقلة ادَّعىٰ أصحابُها النبوة. وصنفهم كتاب المسلمين علىٰ أنهم جميعًا «زنادقة»، وأصلها مانوي، وراحت تستخدم بعد ذلك للإشارة إلىٰ غير المسلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون

الكفر. ونجد في سنة (١٦٧ للهجرة) أن المهدي، الذي كان أيضًا في الحقيقة أكثر تشددًا من أبيه أبي جعفر المنصور، قد أنشأ ديوانًا خاصًا للرد علىٰ مثل هذه البدع[1]. إلَّا أن المنصور كان قد رضي بسحق الحركات الخارجة علىٰ الخلافة؛ وعفىٰ عن المسيحيين واليهود والزرادشتيين والوثنيين الذي عاشوا في حران ما داموا يحضرون له ثمار فلسفة اليونانيين وعلومهم.

ذلك ما فعلوه رغبة لا رهبة، ولذلك انتقل العلم إلىٰ العرب عن طريق هذه الروافد الثلاثة؛ إذ كان هناك مصدر شامي وثني مركزه حران التي لا نعرف عنها إلَّا أقل القليل؛ ومصدر شامي مسيحي يعمل في الأديرة الجبلية المتناثرة في أرجاء البلاد؛ ومصدر فارسي انتقلت من خلاله العلوم الطبيعية لا سيما الطب. فكانت قد أُنشِئَت بالفعل في القرن الخامس الميلادي مدرسة للطب والفلسفة في جنديسابور بخوزستان. واستُدعي أحد رؤساء هذه المدرسة سنة (١٤٨ للهجرة) لمداواة المنصور عندما مرض[2]، وأمدت العباسيين منذ ذلك الحين بحكماء البلاط. وصل إذن أرسطوطاليس، وأفلاطون، وإقليدس، وبطليموس، وجالينوس، وأبقراط إلىٰ الشعوب الإسلامية عن طريق هذه القنوات الثلاث.

تعد المائة عام الأولىٰ من الخلافة العباسية هي العصر الذهبي للعلم الإسلامي، فهي فترة النمو والتطور لأمة رسول الله جمعاء نوعًا ما. ولم تتوقف الحياة الفكرية مع انتهاء هذه الفترة، ولكن الخلفاء توقفوا عن حمل شعلة العلم. وبعد ذلك قام حاكم هنا وحاكم هناك علىٰ حماية العلم ورعايته، وما زال العلماء والبحاثة يواصلون طلبهم للعلم في سبلهم الهادئة. ولكن الحكام كانوا يفتشون عن بوادر التفكير الحر وسط الناس وأصبح مثل هذا العلم الذي كان آخذًا في الازدهار محاطًا بحدود ثابتة أكثر فأكثر. وأبعدت الفلسفة المدرسية، بما فيها من مناهج وأساليب معتبرة واستنباطها الدقيق ونتائجها اللامتناهية، الأنظار عن حقائق

(١) أنشأ المهدي ديوانًا خاصًا بالزنادقة سماه «ديوان الزنادقة».

(٢) كان أول اتصال بين مدرسة جنديسابور والخلافة العباسية عندما مرض الخليفة العباسي المنصور مرضًا خطيرًا، فقد أصابته علة في معدته ونصحه الناس باستقدام الطبيب المسيحي «جرجيس بن بختيشوع» الذي كان رئيس مدرسة جنديسابور ومستشفاها وقد ظل طبيبًا للبلاط العباسي إلىٰ أن تقدمت به السن فاضطر أن يعفىٰ ورجع الىٰ جنديسابور مزودًا بالهدايا والإكرام.

الطبيعة. وغاص العقل الشرقي في أعماقه وملكاته حتىٰ أُغشي عليه، ومن ثمّ اتجه إلىٰ ثوابت الوحي ولزمها. وأثبت أصحاب البدع وأنصار الشرع تحت هذا التأثير أنهم سيان في عجزهم عن الخروج بفكر جديد.

نعود الآن لبدايات المعتزلة الذين نصبوا أنفسهم ورثة لفكر القدرية وأنكروا أن الله كتب مقادير العباد. فأقروا أن الحياة والموت والصحة والمرض والتقلبات الخارجية تحدث كلها بقضاء الله وقدره، ولكن لا يعقل أن العبد سيعاقب علىٰ الأفعال التي لا يستطيع التحكم فيها. فإرادة الإنسان حقيقة بديهية، وله قدر علىٰ أفعاله خيرها وشرها. وكان هذا موقف واصل بن عطاء، الذي سمعنا عنه من قبل. ولكنه أضاف إلىٰ ذلك أصلًا ثانيًا، ذا جذور غامضة رغم أنه يلمح إلىٰ المناقشات التي جرت مع اللاهوتيين اليونانيين. يصف القرآن الكريم الله ﷻ بالقدرة، والعلم، والقدر وغيرها- فهو القادر، والعليم، والقدير، وهكذا. ويذهب أهل السنة إلىٰ أن مثل هذه التعبيرات لا تعني إلَّا أن الله يمتلك صفة القدرة، والعلم، والقوة، والحياة، وغيرها. فاحتج واصل بن عطاء علىٰ رأي أهل السنة. فهو يقول إن الله واحد أحد وأن مثل هذه الصفات تدل علىٰ ذوات منفصلة. ولذلك لطالما أطلق حزبه والمعتزلة علىٰ أنفسهم «أهل التوحيد والعدل»؛ والتوحيد يتعلق بإثباتهم لوحدانية الله ﷻ، وجاء العدل من نفيهم لقدر الله علىٰ عباده وأوجبوا علىٰ الخالق سبحانه فعل الأصلح لهم. وذهب أهل السنة وما زالوا يذهبون إلىٰ أن الله تعالىٰ ليس محمولًا علىٰ شيء حتىٰ العدل. فهو يفعل ما يشاء والإنسان مكلف بالرضا بقضائه. ويحتجون علىٰ ما قاله المعتزلة بعامة بأن العقل مستقل بالتحسين والتقبيح: أي ما حسنه العقل كان حسنًا، وما قبحه كان قبيحًا. أمَّا أهل السنة، فيقولون إنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلَّا ما شاء الله، وأن الإنسان لا يستطيع التمييز بينهما إلَّا بتعاليم الله وأوامره. وبذلك لا يمكن أن يكون هناك علم للكلام ولا للأخلاق إلَّا من خلال الوحي المنزل من لدن الله ﷻ.

حدث التقدم الكبير الثاني علىٰ يد أبي الهذيل العلاّف الذي أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء. واتخذ قولهم في صفات الله

شكلًا أكثر وضوحًا علىٰ يديه. اقتصر كلام واصل في صفات الله علىٰ مفهوم التوحيد المبهم، وأفرده بنوع من الوحدانية الأزلية. فيقول أبو هذيل إن صفات الله ليست في ذاته، ولا يمكن فصلها عن ذاته، والتفكير فيها بعيدًا عن ذاته، ولكنها عين ذاته. والله سبحانه إذن عالم بعلمه وعلمه ذاته، وقادر بقدره وقدرته ذاته، وحي بحياته وحياته ذاته. فضلًا عن أنه قسمها إلىٰ صفات ذات وصفات فعل. ولا يوصف البارئ بأضدادها ولا القدرة علىٰ أضدادها؛ لأن هذا من شأنه أن ينم عن أن الله فيه تعقيد الفعل والمحل والذات والصفة؛ والله واحد أحد. ويعتبر المتكلمون المسلمون أن هذا القول أشبه بعقيدة الثالوث عند المسيحيين؛ فهم يعتقدون أن أشخاص الثالوث لطالما كانت صفات مجسدة، وفيما يبدو أن مثل هذا القول كان ليوحنا الدمشقي في حقيقة الأمر. أضف إلىٰ ذلك أن قدرة الله عند أبي هذيل، التي تجلت في قوله «كن» لم تكن بالضرورة في محل. فعندما قال الله «كن» فلم يكن هناك محل. وحاول مجددًا تقليل عدد صفات الله واتبعه معظم المعتزلة في هذا الأمر. فقال إن إرادة الله شكل من أشكال علمه؛ وكان يعلم أن الخير موجود في الفعل، وهذا العلم كان إرادته.

ولأبي هذيل في مسألة القدر رأي مغاير عن غيره من المعتزلة. فكان يقول مثل قول القدرية إن الإنسان قدري الدنيا، جبري الآخرة، أي أن حركات الناس في الآخرة، جنتها ونارها، كلها ضرورية، لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة لله تعالىٰ، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها، ولكن ليس في الآخرة مثل هذا التكليف. ولذلك فأيًا كان الذي يحدث في الآخرة فهو من قدر الله. أضف إلىٰ ذلك أنه قال إن: «حركات أهل الجنة والنار تنقطع وأنهم يصيرون إلىٰ سكون دائم خمودًا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار[1]». وهذا أشبه بما ذهب إليه الجهم بن صفوان الذي قال إن الجنة والنار تفنيان بعد الحساب ويفنىٰ أهلهما حتىٰ يكون الله آخرًا لا شيء معه، كما كان أولًا لا شيء معه. وفيما يبدو أنه كان هناك

(١) نقلنا لكم هذه الألفاظ عن الشهرستاني في «الملل والنحل» وفيما يبدو أن المؤلف قد نقلها عن الشهرستاني.

اعتباران يؤثران في تفكير أبي هذيل في هذين القولين، وكلاهما مهمان في تفسير شطط المعتزلة. أولًا: كان يكتنف تفكيرهم كآبة المنطق ويشوبه النفعية. ولذلك فهم يعتقدون أن الإنسان يمكن أن يهتدي بعقله إلىٰ معرفة الله والفضيلة، واستنتجوا من ذلك أن الإنسان مكلف بإعمال العقل وأن الله سيلعن من لا يفعل ذلك إلىٰ الأبد. ومن قبيل الدهشة أن نفعيتهم تأتي مرة أخرىٰ من قولهم في الجنة والنار. فالجنة والنار ليس لهما نفع الآن إذ لا يسكنهما أحد؛ ولذلك فهم يقولون بعدم وجود الجنة والنار الآن. ولكنَّ هذا القول تسبب في صعوبات لأبي هذيل. فالحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها. ولذلك فسر النهاية علىٰ أنها سكون جميع الأشياء. ثانيًا: يظهر أبو هذيل أدلة واضحة علىٰ تأثره بالفلسفة اليونانية. فيقول القرآن الكريم إن العالم خُلق في الزمان؛ ويقول أرسطوطاليس إنه من الأزل وإلىٰ الأزل. وقال أبو هذيل إن الخلق كان هو الحركة، وقبل ذلك كانت الدنيا في سكون أزلي. وسوف تنقطع الحركة في الآخرة؛ ويحل السكون مرة أخرىٰ ويبقىٰ إلىٰ الأزل. وسنرىٰ كيف أخذ المعتزلة من بعده هذا القول وطوروه ونقحوه كثيرًا.

لكن كانت توجد تعقيدات أخرىٰ في قولهم في أفعال العباد وعلينا التعرض لبعضها. فليس كل ما يفعله الإنسان من فعله. فالله له دور في خلقها، من البيّن فيما يتعلق بأثرها. وبخاصة فإن العلم الذي في عقل التلميذ لا يأتي من أستاذه، ولكنه من الله. ويبدو أن الفكرة مفادها أن الأستاذ قد يعلِّم التلميذ، ولكن ما يحدث في عقله من صنع الله. وقد فرّق بالمثل بين حركات العقل، التي لم يرجعها علىٰ الإطلاق لفعل العباد، والحركات الخارجية التي ترجع لفعلهم. فالله ﷻ يعطي الإنسان أيضًا في أثناء قيامه بالفعل استطاعة علىٰ القيام به، وهي عارض خاص فيه بعيدًا عن سلامة البنية وصحة الجوارح.

تعرَّف أبو هذيل في هذه الأقوال علىٰ صنيع الله من خلال الإنسان. وكان له موقف آخر له أساس مشابه لما سبق وهو عبارة عن توليفة عجيبة من النقد التاريخي والتصوف، وهي توليفة سوف نراها في مقام لاحق مع الغزالي، الذي يفوقه نبوغًا وأهميةً. فيقول أبو هذيل: «الحجة لا تقوم فيما غاب إلَّا بخبر عشرين

فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر فهم الحجة لا التواتر إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عددًا إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم». وذلك أساس الإيمان، والحديث ما هو إلَّا قول قالوه. هذا يبين جليًا إلىٰ أي مدىٰ كانت قد تقدمت حياة الوجد والعلم المكتسب من خلال الاتصال المباشر بين العبد وربه.

لم يكن أبو هذيل إلَّا فردًا في جماعة تألفت من أهل النظر الذين اتسموا بالجرأة والمغالاة في الابتداع[(١)]*. وكانوا يطبقون علىٰ أفكار القرآن الكريم مفاتيح الجدل اليوناني، وكانت النتائج التي خرجوا بها من أكثر النتائج المثيرة للجدل[(٢)]*. فسبحوا في بحار الفكر اليوناني الواسعة وطافوا في محض حريتها، واتسعت أفكارهم حتىٰ كادت أن تنفجر، بل إنهم فاقوا في ذلك الألمان الباحثين فيما وراء الطبيعة، وانفصلوا عن الحياة العادية، بما فيها من احتمالات منطقية، وكانوا يلهثون في بحثهم الحثيث وراء الحقيقة، وسلاحهم في ذلك التعريفات والقياسات المنطقية. ووجدوا في الآيات القرآنية متسعًا من الأفكار التي قد تبدو غريبة واتخذوها نقطة بدايتهم[(٣)]*، أو التي كان عليهم تأويلها. ولم ينضب إيمانهم بقوة العلم والمنطق، وتسلحوا بكتاب «البرهان» لأرسطوطاليس، فشعروا بأنهم قاب قوسين أو أدنىٰ من بلوغ اليقين. وعلا نجمهم لا سيما في بلاط المأمون وفي كنفه، وسيكون من الضروري أن نلقي الضوء علىٰ أعلامهم قبل أن نتناول بالوصف كيف بلغوا ذروة فخرهم وكيف سقطوا.

يقول المؤرخون الذين جاءوا في العصور اللاحقة إن إبراهيم النظام (المتوفىٰ سنة ٢٣١ للهجرة) قد توسع كثيرًا في استخدام أفكار فلاسفة اليونان. فهم يقولون إنه كان واحدًا من شياطين القدرية؛ فقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة

---

(١) * **النص الأصلي**: «لم يكن أبو هذيل إلا فردًا في جماعة تألفت من أهل النظر الذين اتسموا بالجرأة ومطلق التحرر في إعمال العقل».

(٢) * **النص الأصلي**: «واتصفت النتائج التي خرجوا بها بروعة أصالتها».

(٣) * **النص الأصلي**: «وأتاحت لهم الهمم الغنائية لمحمد في القرآن متسعًا من الأفكار الغريبة ليتخذوها نقطة بدايتهم».

وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. فقال: «إن الله تعالىٰ لا يوصف بالقدرة علىٰ الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالىٰ. إنما يقدر علىٰ فعل ما يعلم أن فيه صلاحًا لعباده ولا يقدر علىٰ أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم[1]». هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا. وأما أمور الآخرة فقال: «لا يوصف الباري تعالىٰ بالقدرة علىٰ أن يزيد في عذاب أهل النار شيئًا ولا علىٰ أن ينقص منه شيئًا وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدًا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورًا له». واحتج أهل السنة علىٰ هذا القول بقولهم إن الله قادر علىٰ أن يغفر لمن يشاء وأن يعذب من يشاء. ويقول في الإرادة: «إن الباري تعالىٰ ليس موصوفًا بها علىٰ الحقيقة فإذا وصف بها شرعًا في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها علىٰ حسب ما علم وإذا وصف بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمعني به أنه آمر بها وناه عنها». ومن البيّن أنه كان يريد أن يتحاشىٰ بذلك الآيات القرآنية التي تحدثت عن إرادة الله. وقال: «إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها. ولكن هذه الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن». وقال: «إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالىٰ بإيجاب الخلقة أي أن الله تعالىٰ طبع الحجر طبعًا وخلقه خلقةً إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلىٰ مكانه طبعًا». ولئن سأل النظام نفسه كيف سقط الحجر لربما تغيرت أشياء غريبة. ولكنه وأصحابه ما كانوا إلّا يتلاعبون بالألفاظ مثلما يلعب الرجل منا بنرد الطاولة. ومن مذهبه: «أن الله تعالىٰ خلق الموجودات دفعة واحدة علىٰ ما هي عليه الآن معادنًا ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أن الله تعالىٰ أكمن بعضها في بعض». وفيما يبدو أن هذا القول ما كان إلّا محاولة أخرىٰ لحل مشكلة الخلق في الزمن، وقد ترتب عليه أمور مهمة. وقال في إعجاز القرآن: «إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا حتىٰ لو خلاهم لكانوا قادرين علىٰ أن يأتوا

(١) نقلًا عن الشهرستاني.

بسورة من مثله بلاغةً وفصاحةً ونظمًا». ولما كان من أشد المؤمنين بمذهب الإمامية قال في الإجماع: «إنه ليس بحجة في الشرع وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم». ونغض الطرف عن بعض من أقواله في الإلهيات التي لم تخل من وجه الغرابة. وقد أصاب كتاب المسلمين في تناولهم لتاريخ الكلام في تصنيفه علىٰ أنه كان أكثر تبحرًا في الطبيعيات من الإلهيات. فكان يتحلىٰ بعقلية ثاقبة الفكر في الملموسات وذلك العشق للعبث بالمتعارضات الغيبية التي كثيرًا ما تلازمها.

كان من بين أفراد هذه الجماعة بشر بن المعتمر. وتمثَّل إسهامه الرئيس في قوله بالتوليد والتولد. وهو انتقال الفعل الواحد خلال سلسلة من الأشياء. فالفاعل يؤثر في الشيء الأول فقط، وينتقل التأثير إلىٰ الأشياء الأخرىٰ. وهو بذلك يحرك يديه فيتحرك الخاتم الذي في إصبعه. والسؤال: ما درجة مسئوليته إذن عن هذه التأثيرات المتولدة؟ وعلىٰ وجه العموم، كيف نرىٰ الأسباب المعقدة الفاعلة سويًا والمتداخلة في بعضها البعض؟ والإجابة التي رد بها أهل السنة في العصور اللاحقة جديرة بأن نذكرها في هذا المقام. فهم يقولون إن الله يخلق في الإنسان الإرادة لتحريك يده؛ وهو الذي يخلق حركة اليد وكذلك حركة الخاتم. فكل شيء متوقف علىٰ الخلق المباشر لله في وقته. والسؤال الآخر: هل الله تعالىٰ قادر علىٰ تعذيب الطفل أو الشخص الذي لم يبلغه بالإيمان؟ وما كان رد بشر علىٰ النقطة الأولىٰ اللهم إلَّا نوعًا من الحيل المنطقية ليتجنب أن يقول صراحة بوجود أي شيء ليس الله قادرًا علىٰ فعله. وكان جوابه علىٰ الثانية أن الله كان قادرًا علىٰ أن يجعل العالم مختلفًا وخيرًا مما هو عليه، بحيث ينجو سائر الناس من عذابه. وليس علىٰ الله أن يفعل ذلك -وينفصل بشر عن المعتزلة في هذه المسألة- وليس عليه إلَّا أن يجعل الإنسان قادرًا علىٰ أفعاله، وبذلك إمَّا أن ينزل الوحي ليهديه للنجاة من عذابه، أو أن يهبه العقل الذي يرشده إلىٰ سنَّة الطبيعة.

تتجلىٰ الفلسفات أسرع وتتأجج أكثر مع معمر بن عباد السلمي. وقد تمكّن السلمي من حصر تصور الله تعالىٰ في شيء مجرد يتعذر تعريفه. فقال: لا يقال

أن الله كان عنده علم؛ لأن العلم إما أن يكون في نفسه أو خارجًا عن نفسه. فإن كانت الأولىٰ فإن العالم والمعلوم واحدٌ وهذا محال، أو ينم عن ازدواجية الذات الإلهية وهذا محال أيضًا. ومن البيّن أن السلمي كان في هذه المسألة في طريقه إلىٰ هيجل. وإن كانت الثانية فإن علمه اعتمد علىٰ موجود غيره، وهذا القول ينفي وحدانية الباري تعالىٰ. وتحدث بالمثل عن إرادة الله تعالىٰ. وهو ينكر القول بأن الله تعالىٰ «قديم لأن قديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم[1]». ومن الجلي أنه يعني بهذا كله أن تصوراتنا لا يمكن أن تصح علىٰ الباري تعالىٰ؛ فلا يمكننا أن نحيط علمًا بذات الله بعقولنا. وأخذ أفكار النظام في مسألة الخلق وطوّرها. فقال إن الله تعالىٰ لم يخلق شيئًا غير الأجسام. وفيما يبدو أنه يعني بالأجسام المادة بأسرها: «فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام: إما طبعًا كالنار التي تحدث الإحراق والشمس والحرارة والقمر والتلوين، وإما اختيارًا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق». فلا يتدخل الباري تعالىٰ في هذه الأشياء. فقد خلق المادة وليس له شأن بما يحدث للأجسام المنفصلة؛ فما هي إلَّا عوارض تحدث عن المادة نفسها. وهو يميز بين أفعال النفس التي سمّاها إنسانًا وبين القالب الذي هو جسده. فقال: «فعل النفس هو الإرادة فحسب، النفس إنسان ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوىٰ ذلك -من الحركات والسكنات والاعتمادات- فهي من فعل الجسد».

وآخر من نحن بحاجة للنظر في آرائه من هذه الجماعة هو ثمامة بن الأشرس. وكان من الرجال الذين اشتد التشكيك في أخلاقهم وسجنه هارون الرشيد لأنه كان يُرمىٰ بالزندقة، ولكن علا شأنه وسطع نجمه في عهد المأمون، الذي توفي في خلافته سنة (٢١٣ للهجرة). فقال إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، سواء الله تعالىٰ أو الإنسان. وقال «إن المعرفة متولدة من النظر وهي فعل لا فاعل له كسائر المتولدات[2]»، بل إنه أوجب المعرفة قبل ورود الوحي. ومنها قوله في «الكفار والمشركين واليهود والنصارىٰ والزنادقة والدهرية: إنهم يصيرون

(١) نقلًا عن الشهرستاني.

(٢) نقلًا عن الشهرستاني.

في القيامة ترابًا وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال المؤمنين». وقال: «من الكفار من لا يعلم خالقه وهو معذور». وقال: «إن المعارف كلها ضرورية». وقال: «لا فعل للإنسان إلَّا الإرادة وما عداها فهو حدث لا محدث له». وقال: «العالم فعل الله تعالىٰ بطباعه». أي أن العالم فعل تجبره طبيعته علىٰ فعله؛ وهو بذلك من الأزل وإلىٰ الأزل معه. وقد يخالجنا الشك في كم كان ثمامة متكلمًا وعرًا[(١)*]، وكم كان أديبًا مبتدعًا وهائمًا علىٰ وجهه[(٢)*].

يمكننا أن نتعقب جليًا في هذه الأفكار كافة تأثير اللاهوت اليوناني وتأثير أرسطوطاليس. فقد وصلهم عن أرسطوطاليس فكرة العالم الناموس، فالعالم تكوين أزلي يعيش وينمو علىٰ مبادئ ثابتة. وهذا التصور للناموس يتجلىٰ في فكرهم في تعارض صريح مع تصور الرسول لإرادة الله، القاهر فوق عباده. ومن ثمّ ظهرت التلبيسات والأساليب التي جاهدوا من خلالها لتُقَوّوا وقوفهم علىٰ أرضية غريبة ويحافظوا علىٰ حقهم في تسميتهم بالمسلمين، في حين أنهم كانوا يبدلون جوهر دينهم. أصبح الله ﷻ الذي له وجه ويدان، ويراه المؤمنون في الجنة، ويستوي علىٰ عرشه، روحًا، بل إنها روح في غاية الإبهام والغموض.

لم يتبق لنا الآن سوىٰ ملامسة مسألة أو مسألتين من المسائل المألوفة لدىٰ سائر المعتزلة. أولها تمتع أهل الجنة برؤية الله ﷻ يوم القيامة. أجمع الرعيل الأول من المسلمين، استنادًا للكتاب والسنة، علىٰ أن بعض المؤمنين علىٰ الأقل سوف ينظرون إلىٰ وجه الله تعالىٰ يوم القيامة. ورؤية الله جل جلاله في جنات النعيم هي أعلىٰ ما يتلذذ به أهل الجنة. ولكن المعتزلة تصوروا هذه الرؤية علىٰ أنها تنطوي علىٰ توجيه النظر من جانب الرائي ووجود المرئي في جهة معينة من المكان. وهذا يعني أن الله تعالىٰ لا بد وأن يكون في مكان وبذلك تحده جهة من الجهات. ولذلك شعروا بأنهم محمولون علىٰ رفض الإجماع والأحاديث التي جاءت في رؤية الله وتأويل الآيات القرآنية. ونقرأ بالمثل في القرآن الكريم قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى

(١) * النص الأصلي: «متكلمًا محترفًا».

(٢) * النص الأصلي: «أديبًا يسير العيش حر الفكر».

﴿ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. واضطرت المعتزلة إلىٰ تأويل هذا الاستواء علىٰ العرش بجانب الآيات التي ظاهرها التجسيم[(١)*] كأن الله له يد وقدم وعين علىٰ نحو شاق في التأويل نوعًا ما.

ولزامًا علينا أن نتبحر في عرضنا لفكر هذه الجماعة في المسألة الثانية، التي قُدِّر لها أن تكون محور الخلاف المعتزلي برمته والاختبار الذي يُمتحن فيه المتكلمون ويحظَوا بمكانتهم بحسب قولهم فيه. وكان لها ثقل كبير أيضًا في التسبب في سقوطهم. فكان المسلمون في العصور المتقدمة يبجلون ويوقرون القرآن الكريم إجلالًا وتوقيرًا منقطع النظير. ففيه يتحدث الله تعالىٰ إلىٰ عبده ونبيه محمد، وهو كلمات الله التي أوحىٰ بها إلىٰ رسوله[(٢)*]. ومن البديهي إذن أنهم راحوا يطلقون عليه «كلام الله». ولكن المسلمين أخلصوا في تقواهم وذهبوا إلىٰ أن القرآن غير مخلوق وأنه كان موجودًا مع الله من قديم الأزل. وأيًا كانت الأدلة التي استشهدوا بها فيما بعد من القرآن الكريم نفسه لتأييد هذا الاعتقاد، فلا تواجهنا صعوبة في أن نستشف أنه مأخوذ صراحة من لفظة («الوجوس[(٣)]» وتعني «كلمة الله» عند المسيحيين، وأن الكنيسة اليونانية، ربما عن طريق يوحنا الدمشقي، كان لها دور في تشكيل هذا الاعتقاد. ولذلك فإن كلام الله الأزلي غير المخلوق (عند المسلمين) يقابل كلمة الله المنزلة غير المخلوقة التي وقرت في صدر الأب (عند المسيحيين). والقرآن كلام الله الذي نقرأه ونتلوه يقابل الصورة الدنيوية التي تجسدت في المسيح. وليس الاثنان سيان، ولكن الفكرة التي نأخذها من الآيات المذكورة بأحدهما تماثل الفكرة التي نأخذها من الآخر، إذا رفع الحجاب عن أعين الناس وانجلىٰ عالم الروح.

---

(١) * **النص الأصلي:** «بجانب المجسمات الأخرىٰ».

(٢) * **النص الأصلي:** «وتعد آيات القرآن -اللهم إلَّا بعض الاستثناءات اليسيرة- هي الكلام المباشر لله».

(٣) لوجوس "Logos" كلمة يونانية تعني كلمة الله التي يكشفها الروح القدس فهي فكر الله نحو كافة الأمور.

يتبيّن لنا أن هذا القول ظهر في فترة مبكرة بين المسلمين؛ ذلك أنه عُورض من الجهم بن صفوان الذي قُتل بنهاية العصر الأموي. وفيما يبدو أنه نشأ عن طريق نوع من انتقال الأفكار من المسيحية وليس عن طريق الخلاف أو الجدال حول ما نزل بكتاب الله. ونجد أهل السنة يعارضون النقاش في هذه المسألة بشدة، مثلما فعلوا حقًا في سائر المسائل الكلامية. «أخبرنا السلف؛ إنه الدين الذي أخذناه عن الصحابة». تلك كانت حجتهم التي يمكننا تعقبها من العصور المتقدمة. وكان من دأب مالك بن أنس أنه ينهي كافة المناقشات بقوله «بلا كيف»؛ وتمسك بقوة في اعتقاده بأن القرآن غير مخلوق. واستخدموا كلمة «كلام» ذاتها التي وجدناهم يطبقونها علىٰ «كلام الله» -كل من كلمة الله الأزلية غير المخلوقة وإجلاءها في كتاب الله - علىٰ نحو في غاية الإرباك تعبيرًا عن «المناظرة والمجادلة»؛ فإذا ناظر الإنسان وجادل فقد «تَكَلَّمَ» ومن ناظر وجادل فهو «مُتَكَلِّمٌ». وكان الأتقياء منهم يبغضون هذا كله أيما بغض، ومن الشيق أن نرىٰ أصول ما راح يشكل بعد ذلك مصطلحات علم الكلام وطلابه ومقتهم الرهيب لكل من ساقه عقله إلىٰ «التَكَلُّمِ» فيما ليس علمه إلَّا عند الله.

تجلت هذه المعارضة في شكلين اثنين. أولهما أنهم رفضوا تأويل ما جاء بالكتاب والسنة لبناء أحكامهم. فتُروىٰ لنا قصة عن قول البخاري (ت ٢٥٧ للهجرة) في خلق القرآن؛ والشاهد منها أنها تبين كم احتدمت هذه المسألة وكم استغرقت في الفكر الإسلامي. وكان بعض الشيوخ يحسدون البخاري فحاولوا أن يمتحنوه في هذه المسألة. فيُذكر أنه لما حضر الناس مجلس البخاري، قام إليه رجل، فقال: «يا أبا عبد الله ما تقول في اللفظ بالقرآن مخلوق هو أم غير مخلوق؟» فقال البخاري من فوره «إن القرآن غير مخلوق» ولكنه لزم الصمت في لفظه. ولما ألح الرجل عليه بالسؤال التفت إليه البخاري وقال: «القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة». ولكنه لم يتجاوز هذا القول، حتىٰ لكي يخرج من ذلك باستنتاج علىٰ القياس المنطقي الذي أشار إليه[1]. كان بعض الناس، كما قد نستشف من هذه القصة، قد شعروا بأنهم

(١) أي أنه أجاب علىٰ رجل سأله عن اللفظ بالقرآن قائلًا: «أفعالنا مخلوقة وألفاظنا من أفعالنا».

محمولون على القول بأن القرآن في حد ذاته ليس وحده غير مخلوق بل إن اللفظ به باللسان وكتابته بالبنان -كل ما بين اللوحين كما يقولون- غير مخلوق أيضًا. وكان البعض آخذًا في إنكار وجود الكلمة الأزلية تمامًا وينكرون القول بأن هذا القرآن المنزل غير مخلوق بأي معنىٰ كان. ولكن بعضهم، كما البخاري، بينما كانوا يتمسكون بشدة بأن القرآن غير مخلوق امتنعوا عن إبداء رأيهم في اللفظ بالقرآن. ولم يرد شيء بالكتاب والسنة في هذه المسألة.

تمثل الشكل الثاني من المعارضة بالاحتجاج علىٰ أي تمسك بمعتقدهم بالحجج، ما عدا أبسطها وأوضحها. وكان هذا تدخلًا للعقل في عالم النقل. فعندما شعر أهل السنة بأنهم محمولون في النهاية علىٰ التسلح بسلاح الجدل والمناظرة، فإن حججهم توضح أن تلك الأسلحة ما كانت إلَّا اجتزاءات للدفاع عن العقائد الثابتة بالفعل. ولذلك يقول القرآن الكريم نفسه: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًاۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣]. فلا يمكن فصل القرآن عن صفة العلم لله. والعلم أزلي وغير مخلوق، ولذلك فالقرآن أيضًا أزلي وغير مخلوق. والله خلق كل شيء عندما قال له «كن» فكان. ولا يمكن أن تكون هذه الكلمة مخلوقة، وإلَّا يكون المخلوق خالقًا. ويقول تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ومن البيّن أن الأمر مختلف ههنا عن الخلق، أي غير مخلوق. فضلًا عن أن أمر الله تعالىٰ خالق، ولذلك لا يمكن أن يكون مخلوقًا. ولكن كلام الله هو الذي في الأمر. وسنلاحظ ههنا كيف عمل المسلمون علىٰ تجسيد كلام الله تمامًا. وهذا ما يزال أشد وضوحًا في الحجة التالية. يقول الله تعالىٰ إلىٰ موسىٰ: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤]. فالله إذن عنده كلام. ولكنه يقول في موضع آخر: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. ويقول: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢]. ومن المفترض أن تحرج هذه الحجة القائلين بخلق القرآن. فإمَّا أنهم ينكرون أن الله خاطب موسىٰ علىٰ هذا النحو، مما يعني أنهم ينكرون كلام الله، وهذا كفر؛ وإمَّا أنهم يقولون إن الكلام الذي خاطب الله به موسىٰ علىٰ هذا

النحو مخلوق؛ وبذلك يؤكد شيء مخلوق بأنه رب موسىٰ. ولذلك فإن كلام الله الذي يخاطب به أنبياءه، أو الذي يخاطب الأنبياء، أزلي غير مخلوق.

لكن إذا كان القول بخلق القرآن قد ظهر في العصور المتقدمة للإسلام، فلم تتأخر الحجج التي احتجت عليه، وكان ذلك علىٰ مختلف الأصعدة. وتأثرت الساحة الفكرية بالاختيال الأدبي، والكبرياء القومي، والشك الفلسفي. وأعجز القرآن حتىٰ في حياة رسول الله، بحسب أسطورة الشاعر لبيد بن ربيعة والمعلقة التي وضعها علىٰ الكعبة، العرب علىٰ أن يأتوا بمثله. فالقرآن هو كلام الله في كافة وجوهه، ويبلغ مبلغ الكمال في كافة تفاصيله. ولكن إذا كان هناك شيء واحد بين العرب، ذاك الشعب الغيور المختال، يدعو كل شخص للغيرة والاختيال ليتفوق علىٰ غيره، فإنها المهارة في نظم الكلمات والأشعار. فلربما رضوا بتفوق محمد عليهم باعتباره رسول الله، ولئن كثيرًا ما رضوا ذلك علىٰ مضض؛ ولكنهم ما كانوا ليرضوا بالإعجاز اللغوي للقرآن الذي تنزل علىٰ قلبه[(1)*]. ولذلك نجد نفرًا قليلًا منهم قد تحاملوا علىٰ كتاب الله، وأخذ هذا التحامل يعد علامة من علامات عدم التسليم بالإعجاز القرآني وراحوا يتبحرون في دراسته ويوازونه بالأعمال الأدبية الأخرىٰ التي أفرزتها العبقرية العربية[(2)*]. وظلت افتراءات مسيلمة الكذاب، مدعي النبوة، كما المنكرات التي لا يقربها أحد[(3)*]؛ وانتهز أبو عبيدة (ت ٢٠٨ للهجرة) الفرصة لتأليف رسالة يدافع فيها عن الاستعارات التي جاءت بالقرآن. وكانت تلك هي الحال وأكثر وسط الفرس. فربما كان محمد عندهم رسولًا، ولكنه عربي أيضًا. وفي حين أنهم قبلوا رسالته، فكان يشق عليهم التسليم بالإعجاز اللغوي للكتاب الذي جاء به. فكانوا يرون أنه كان رسولًا من الرجال، وشاعرًا من العرب. وقد يكون هذا ما شعر به الجهم بن صفوان. وهذا بالتأكيد ما شعر به غيره فيما بعد. وكان من دأب الشاعر بشار بن

---

(١) * النص الأصلي: «ولكنهم ما كانوا ليرضوا بمحمد كأديب معصوم ينافسهم في بلاغتهم وفصاحتهم».

(٢) * النص الأصلي: «ولذلك يظهر هنا وهناك هجاء لمواطن الضعف في القرآن، وأخذ يعد علامة من علامات التحرر والتجرد من الهوىٰ، وراحوا يتبحرون في دراسته ويوازونه بالأعمال الأدبية الأخرىٰ التي أفرزتها العبقرية العربية».

(٣) * النص الأصلي: «وتمتعت الأعمال المنافسة التي خرج بها مسيلمة المتنبي بتواجد شبه سري.

برد (الذي قتل سنة ١٦٧ للهجرة بسبب هجائه)، ومن أصحاب واصل بن عطاء وأصله فارسي ويشكك كثيرون في صدق دينه، أن يسلّي نفسه بمقارنة أشعاره بآيات القرآن الكريم، متوهمًا بتفوق شعره علىٰ كتاب الله[1]*. ويقال إن ابن المقفع (الذي قتل نحو سنة ١٤٠ للهجرة) وهو الذي ترجم للعربية كتاب «كليلة ودمنة» وعدة كتب أخرىٰ، وهو فارسي الأصل، قد خطط لتقليد القرآن الكريم.

أُضيف إلىٰ هذا بأسره تأثير متكلمي المعتزلة. وكان لهم وازعان للمعارضة علىٰ إعجاز القرآن؛ إذ كان الاعتقاد بكتاب منزل لا ينطق عن الهوىٰ يحد كثيرًا من حريتهم الفكرية. فكانوا علىٰ استعداد لتوقير القرآن والعمل به، ولكن ليس للتسليم بنص الآيات المنزلة. فإذا ما اعتبروه من تأليف الرسول تحت تأثير رباني، فمن ثمّ يمكن أن يكون فيه شق بشري وشق إلهي، ويمكن أن تُعزىٰ الأشياء التي بحاجة إلىٰ الحذف أو التغيير إلىٰ الشق البشري. ولكن هذا محال مع كتاب معجز تنزل من السماء. وخلاصة القول، فإنهم كانت تقابلهم الصعوبة التي قابلت المسيحية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. وأقل ما كانوا يستطيعون فعله هو إنكار القول بأن القرآن غير مخلوق.

لكن كان ما يزال لديهم أساس فلسفي آخر لاعتراضهم، فاق الأول في فعاليته إن لم يكن أكثر أهمية. سبق أن رأينا كيف كان اعتقادهم في صفات الله وكيف حاولوا تقليل عددها بشتّىٰ السبل. وكانوا يقولون إن هذه الصفات شديدة الخطورة لأنها تجسد الله في ذوات منفصلة كما في عقيدة الثالوث عند المسيحيين، وقد رأينا للتو كيف اقترب هذا الخطر بالفعل في مسألة كلام الله، الذي أصبح عند أهل السنة صراحة بمثابة كلمة الله (لوغوس).

لقد أسلفنا قول النظام في هذه المسألة. ومن الشيق أن نوضح أن المسلمين يعتبرون القرآن معجزة لأنه أعجز كافة الناس عن الإتيان بمثله. أي أنهم رفعوا كماله اللغوي إلىٰ درجة الإعجاز ثمّ اعتبروه برهانًا علىٰ أنه نزل من عند الله. إلَّا أن عيسىٰ بن صبيح الملقب بالمزدار الذي تتلمذ علىٰ يد بشر بن المعتمر، وأغرق

---

(١) * النص الأصلي: «بما أفضىٰ إلىٰ تفوق شعره على القرآن».

في الزهد، وسمي براهب المعتزلة، ذهب أبعد مما ذهب إليه النظام. فكفَّر كل من قال بقدم القرآن؛ لأنهم بذلك يثبتون قديمين - إلهين. فضلًا عن أنه قال: «إن الناس قادرون علىٰ فعل القرآن: فصاحةً، ونظمًا، وبلاغةً». ولكن اندثرت قوة هذا القول نوعًا ما بإفراطه في رمي خصومه عامة بالكفر. وتُروىٰ عنه بعض القصص الشبيهة بتلك المتواترة لدينا عمن يقولون إن الجنة لا يدخلها إلَّا أعداد قليلة. ومما يجدر الالتفات إليه أن المعتزلة كانوا أضيق أفقًا من أهل السنة حتىٰ في مسألة دخول الجنة والنجاة من النار.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

المأمون وانتصار المعتزلة؛ المحنة وأحمد بن حنبل؛ الفارابي؛ الفاطميون وإخوان الصفا؛ الرعيل الأول من المتصوفين، والزهاد، والقائلين بوحدة الوجود؛ الحلاج.

❁ ❁ ❁

ذاك هو الوضع الذي استمر لفترات طويلة بين المعتزلة والمحتجين عليهم من أهل السنة. فحظيّ المعتزلة من وقت لآخر بشكل من أشكال حماية الدولة وتأييدها لهم. واضطروا في أحيان أخرىٰ إلىٰ الاختباء للنجاة بأنفسهم. وزاد تمسكهم بعقيدتهم مع ضعف الأمويين؛ ولكن رفعت القيود التي فرضت علىٰ الفكر مع العباسيين ولا سيما في عهد الخليفة المنصور. فكان تشجيع العلم والبحث، كما أسلفنا، جزءًا من خطة ذلك الرجل الهمام، وتيسر له أن يرىٰ أن الأمل الفكري في المستقبل يقبع مع هؤلاء الباحثين في الفلسفة والكلام. ولذلك أخذوا يتقدمون في مسيرتهم علىٰ مهل، وألمت بهم النوازل في عهد هارون الرشيد، ذلك الخليفة المقدام القابض علىٰ دينه والذي لم يقبل بالعبث بثوابت الدين. وإنه لأمر شيق ولكن لا طائل من ورائه إذا تساءلنا سواء أكان الإسلام ليتسع في يوم من الأيام وليتطور إلىٰ أن يرحب بحرية النظر والبحث في رحابه؟ فالإسلام كما يطلعنا التاريخ قد عرف فترات من ازدهار الحياة الفكرية، ولكنها توقفت علىٰ حماية الأمراء المنعزلين هنا وهناك. وشهد فترات ذهبية؛ ولكنه لم يشهد فترات عظيمة من تلهف الشعوب جريًا وراء المعرفة والتبحر في أعماقها. وعاش أئمة الفكر وتعلموا علومهم وألقوا دروسهم في بلاط الحكام؛ ولم ينزلوا

إلىٰ جموع الناس ولم يلقوا عليهم دروسهم. ولم تبلغ ديموقراطية الإسلام تلك المرحلة مطلقًا. ولم يدرك أن الانتصارات الملازمة للعلم لا يربحها إلَّا من لازم واحة الدرس وداوم عليها.

لكن لسوء الحظ للمعتزلة وللإسلام أن وصل لسدة الخلافة أحد الخلفاء المولعين بالنقاشات الكلامية والاقتناع بعصمته عن الخطأ. كان هذا هو الخليفة المأمون. وليس يعنينا أنه وضع نفسه علىٰ الجانب الباحث عن التقدم والرقي، إذ يكمن الخطأ القاتل الذي ارتكبه في استدعائه لسلطة الدولة في مسائل الحياة الدينية والفكرية. ولذلك ففي حين أنه مكّن الأصوليين[(١)*] من أن يوضعوا في مصاف الشهداء، زاد من كراهية عامة الناس وبغضهم للحركة الجديدة. فكان مثالًا لأخطر خلق الله جميعًا، طاغية غايته إخضاع الرقاب لعقيدته ونصرة مذهبه. وقد كان أبو جعفر المنصور، برغم أنه كان مستبدًا سفّاكًا للدماء، داهية في شئون الدولة، علم كيف يخضع الناس والأشياء لإرادته في هدوء وسكينة. وهو الذي اختط الخطوط الثابتة لسياسة العباسيين، ولكنه توخىٰ الحرص في كيفية إعلان برنامجه للعالم. كان العالم ليخضع له عندما يحين الوقت المناسب، ولذا استعان علىٰ ذلك بالصبر والعمل في الظلام. والأهم أنه علم أن الناس لن يخضعوا لمن يتزعَّم مذهبًا فكريًا علىٰ النحو الذي ينبغي لهم أن يسيروا عليه. ولكن المأمون، رغم كل هذه العبقرية التي تحلّىٰ بها، فكان يتزعَّم فكرة مذهبية. وكان يحقِّر أولًا من آثروا العيش في ظلام الجهل والتخلف ثمَّ يعاقبهم. وكانت هوايته الاستماع للمناظرات الكلامية ومقارنة الأديان. وفيما يبدو أنه عين اليقين أن شهد بلاطه تبادلًا للرسائل بين المسلمين والمسيحيين كتلك التي تبلورت في رسائل الكندي. وتكلَّم بشر المريسي، الذي عاش مختبئًا في عهد الرشيد بسبب آرائه التي رُميت بالزندقة، عن طبيعة القرآن في حضرة المأمون في سنة (٢٠٩ للهجرة). وأنشأ ببغداد دار الحكمة التي زودها بمكتبة ومعامل ومرصد فلكي. وألقىٰ بالثقل الكامل لنفوذه في جانب المعتزلة. وبدا أنه كما لو كان عازمًا علىٰ جر الناس عنوة من ظلام الشعوذة والجهل.

---

(١) * النص الأصلي: «مكن حزب المحافظين».

وأخيرًا اتخذ المأمون الخطوة القاتلة والأخيرة. فظهر سنة (٢٠٢ للهجرة[١]) إعلان يصرح بأن عقيدة خلق القرآن هي الحقيقة الوحيدة، ويلزم سائر المسلمين باتباعها. وأعلن في الوقت ذاته، في محاولة واضحة لاسترضاء الفارسيين والعلويين، أن عليًا أعظم الخلائق بعد رسول الله. وخليق بنا أن نتذكر أن العلويين كانوا علىٰ علاقة وثيقة بالمعتزلة. وكان مثل هذا الإعلان في العقيدة شيئًا مستحدثًا في الإسلام؛ فلم يحدث من قبل أن تعرض اعتقاد الفرد المسلم لتهديد من قبل عرش الخلافة. وأصبحت عقيدة المعتزلة علىٰ أرض الواقع بموجب هذا الإعلان هي عقيدة الدولة ومتنعمة بحماية خليفتها. ولكن المنهاج الإسلامي لم يضع الإمام، أو قائد الأمة الإسلامية، اللهم إلَّا في منزلة حامي الأمة أو ممثلها. ولا يمكن أن يتشكل مذهبها الكلامي، كما رأينا في حال فقهها، إلَّا بإجماع الأمة جمعاء. ومن الطبيعي أن السؤال الذي طُرح حينذاك هو: ما التأثير الذي يمكن أن يحدثه مثل هذا الإعلان المستحدث في الإسلام غير إثارة أهل السنة وعموم المسلمين؟ ولم يكن له غير هذا التأثير علىٰ أرض الواقع. وواصلت القافلة سيرها كما كانت الحال من قبل. وانحصر الأمر في أن صرَّح واحد من أعلام المسلمين عن قوله في المسألة ورُمي بالزندقة.

استمر هذا الوضع طيلة سنوات ست، ومن ثمَّ تم اشتقاق منهج لإخضاع الناس لإرادة الخليفة. ففي سنة (٢١٧ للهجرة) عين المأمون واحدًا من أعلام المعتزلة وهو أحمد بن داؤد قاضيًا للقضاة، فأشار عليه ابن أبي دؤاد بتجديد ذلك الإعلان سنة (٢١٨ للهجرة). ولكنه صوحب هذه المرة بما قد نسميه امتحانًا، ومن ثمّ وُضعت «المحنة». وكان الكتاب الذي كتبه المأمون إلىٰ صاحب الشرطة ببغداد[٢] ليأمره بإجراء هذا الامتحان واضحًا بشأن شخصية ذلك الرجل وطبيعة تلك الحركة. فقال في مستهل كتابه: «. . . فإن حق الله علىٰ أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشهير لطاعة الله فيهم . . . وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من

(١) لعله خطأ مطبعي والمقصود هو سنة (٢١٢ للهجرة).

(٢) كان المأمون آنذاك في الرقة فأرسل هذا الكتاب إلىٰ واليه علىٰ بغداد إسحاق بن إبراهيم وهو صاحب الشرطة فيها.

حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، والاستضاءة بنور العلم وبرهانه في جميع الأخطار والآفات أهل جهالة بالله وعمىً عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله وقصور أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوا كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالىٰ وبين ما أنزل من القرآن». ومن يذهب خلاف ما يذهب إليه الخليفة فأولئك: «شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد حظًا والمخسوسون من الإيمان نصيبًا، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه والهائل على أعدائه من أهل دين الله. وحقّ علىٰ من كان منهم أن يتهم في صدقه وتطرح شهادته ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد». ولذلك أمر رئيس الشرطة بأن: «فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عمّا يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أنّ أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلّده الله واستحفظه من أُمور رعيّته، بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقرّوا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا علىٰ سبيل الهدىٰ والنّجاة، فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشّهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إبات شهادة من لم يقرّ أنّه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، واكتب إلىٰ أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثمّ أشرف عليهم وتفقّد آثارهم حتّىٰ لا تنفذ أحكام الله إلّا بشهادة أهل البصائر في الدّين والإخلاص للتّوحيد واكتب إلىٰ أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله[1]». وتوالت الكتب الأخرىٰ؛ واتسعت المحنة في أرجاء الإمبراطورية العباسية وطالت الاعتقاد بأمور أخرىٰ، مثل القول في إرادة الإنسان ونظر أهل الجنة لوجه الله يوم القيامة. وأمر الخليفة أيضًا بقتل من أبوا الامتحان في هذه المسألة، وكانوا ليعتبروا من

(١) أخذنا هذه العبارات من تاريخ الطبري؛ ولم يوردها المؤلف بنصها كدأبه دائمًا، فآثرنا أن ننقل لكم النص الأصلي.

الوثنيين والمشركين. وخفت شدة هذه المحنة بوفاة المأمون في نفس السنة التي بدأت فيها. وصحيح أنها استمرت في عهد خليفته المعتصم، وخليفته الواثق، ولكن ليس بهذه الحدة. ولم تكن إلَّا سلاحًا سياسيًا يقربهم من مقاصدهم. وألغي القول بخلق القرآن سنة (٢٣٤ للهجرة) أي في السنة الثانية من خلافة المتوكل، وأصدر إعلانًا عامًّا أعلن فيه أن القرآن كلام الله غير مخلوق. وتعرض العلويون وسائر الفارسيين في الوقت ذاته لحظر شديد. وعادت الحياة علىٰ أرض الواقع لسابق عهدها وباتت المعتزلة مرة أخرىٰ ما هي إلَّا هرطقة منبوذة. ورسَّخ الحزب العربي والدين الخالص الذي جاء به رسول الله أقدامهما من جديد.

لا جَرَمَ أن الإمام أحمد بن حنبل كان الشخصية الأبرز في هذا الصراع الطويل. فكان ابن حنبل محل ثقة أهل السنة ومصدر قوتهم. وكان في صبره علىٰ السجن والبلاء هزيمة لمخططات المعتزلة. ورأينا قوله في الفقه الإسلامي في أثناء تناولنا له، وظل علىٰ هذا القول في الكلام. فكان علم الكلام أشد ما يبغض الإمام أحمد، نابذًا المتكلمين وكلامهم، غير مبالٍ بمن وافقوه في عقيدتهم. وكان يؤمن بأنه لا يمكن نيل الحقيقة التي يبحث عنها المتكلمون عن طريق العقل؛ ذلك أن النقل عن السلف هو السبيل الوحيد الذي يمكننا من تفسير الكلمات الخلافية في كتاب الله. ولذلك كان قانعًا في أثناء جلسات الامتحان الطويلة التي عقدت في حضرة رجال المأمون والمعتصم بتكرار إمَّا الآيات القرآنية التي كانت بالنسبة له برهانًا علىٰ أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإمَّا الأحاديث الشريفة التي ارتضىٰ بها. ورفض تمامًا قبول أي منهج كلامي لاستنباط الرأي في هذه القضية، ملتزمًا الصمت عندما كانوا يتكلمون أمامه.

ماذا عسانا التساؤل عنه إذن من جملة النتائج التي ترتبت علىٰ هذه الواقعة؟ إذ لم يترتب عليها شيء أكثر مما سبق. فتراجع المعتزلة إلىٰ وضعهم السابق، ولكن تحت ظروف مغايرة. وقل تعاطف الناس معهم أكثر من ذي قبل. وأصبح أحمد بن حنبل، المتعبد الزاهد، الأسوة الحسنة لجمهور المسلمين. فكان في أعينهم قد صان وحده كلام الله دون أن ينصره أحد سواه. ولم يضمروا لمضطهديه سوىٰ البغض والكراهية. واستمر الصراع بعد وفاته بمرارة أشد مما سبق علىٰ يد المذهب الفقهي الذي أسسه تلامذته من بعده. وأبقوا علىٰ الأصول التي وضعها في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة لفترات طويلة بعد اختفاء

المعتزلة أنفسهم واقعيًا من المشهد الإسلامي؛ وكل ما كان عليهم التصدي له هو المنهج المنقح لعلم الكلام الذي أصبح الآن المنهج الكلامي لأهل السنة. وسوف نتطرق لهؤلاء الحنابلة المتشددين[(١)*] في مقام لاحق.

فيما يبدو أن المعتزلة من جانبهم قد رجعوا من جديد إلىٰ حلقات دروسهم، بعدما رأوا حطام آمالهم واشتداد العاصفة التي هبت بسخط الناس عليهم. وراح تأثير كلامهم ينحصر يومًا بعد يوم في دائرة أضيق، وأخذ دورهم يتضاءل يومًا تلو الآخر في تعليم العالم أجمع. وأصبح منهجهم أكثر تعمقًا في الإلهيات وصارت استنتاجاتهم أبعد عن أفهام العوام. وراحوا يتعرضون للمصير عينه الذي أصاب سائر الجهود التي أفرزتها العقلية الإسلامية. فأسلبتهم الظنون اليابسة، والفرضيات العقيمة، والمعارك الكلامية علىٰ المسميات، من دبيب الحياة وأبعدتهم عن الواقع. فكانت الدائرة المغلقة للفكر الإسلامي هي التي حملت ما أسفرت عنه صداقتهم المشؤومة مع المأمون وهي التي ألقت به خارجها. وتفرقوا إلىٰ مدرستين، مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. وكانت القضية التي أثيرت في بغداد هي السؤال القديم الذي يقول: ما الشيء؟ وعرَّفوا الشيء فعليًا بأنه ما يُعلم ويُخبر عنه. والوجود ما هو إلّا صفة من الصفات التي قد تتوفر فيه أو تنتفي منه. فإذا توفرت كان الشيء موجودًا، وإذا انتفت كان الشيء معدومًا، ولكنه ما يزال يتوفر فيه الجوهر والعرض، في سائر الأجناس والأصناف[(٢)]. وكان هذا القول مرتبطًا لا سيما بمسألة الخلق- أي أن الله لما أضاف صفة واحدة، دخلت الأشياء عالم الوجود وأمست في متناول أيدينا. ومن البيّن أن ما يقابلنا ههنا إذن هو منهج يتحدث عن الاعتقاد بقدم المادة. وقد أطلنا بالفعل في الحديث عن اعتقاد معتزلة البصرة في صفات الله؛ وراح يحدث فيها خلاف شبه أُسري بين الجبائي (ت ٣٠٣ للهجرة) وابنه أبي هاشم. فذهب أهل السنة إلىٰ أن الله له صفات وهي موجودة وأزلية وهي غير ذاته؛ وهو يعلم إذن علىٰ سبيل المثال بصفة العلم. وأنكر دارسو الفلسفة اليونانية والشيعة هذا القول

---

(١) * النص الأصلي: «الحنابلة الرجعيين».

(٢) وهذا قول أبي الحسين الخياط بخاصة.

وذهبوا إلىٰ أن الله يعلم بذاته. وقد رأينا بالفعل أقوال المعتزلة في هذه المسألة. فها هو أبو الهذيل العلّاف يقول إن هذه الصفات هي ذات الله وليست في ذاته. فالله سبحانه إذن عالم بعلمه وعلمه ذاته. وارتضىٰ الجبائي بالتمسك بهذا القول، فقال: «الباري تعالىٰ عالم لذاته قادر حي» ولكن علمه ليس صفة ولا يوجب كونه عالمًا. وكان أهل السنة قد قالوا بالأولىٰ، وقال ابنه هاشم بالثانية. فقال إننا نعرف الذات ونعلمها في ظل أحوال مختلفة. وتتنوع الأحوال ولكن تبقىٰ الذات. ولا يمكن التفكير في الأحوال بذاتها؛ لأنها لا تُعرف إلَّا إذا اقترنت بالذات. وهذه الأحوال صفات تختلف عن الذات، ولكنها لا تنفصل عنها. وخالفه والده في هذا القول لأن هذه الأحوال صفات ذاتية في الأذهان، وهي إمَّا اعتبارات أو وجوه توجد في الأذهان ولا تفارقها. دام هذا الخلاف واشتد كثيرًا علىٰ مدار القرون التالية. وانقسم في نهاية المطاف إلىٰ التساؤل الرئيس في الإلهيات وهو: ما الشيء؟ وتوصلت إحدىٰ المدارس القوية إلىٰ استنتاج كان ليطرب نفس السيد هربرت سبنسر[١]؛ فقالوا إن الأشياء أربعة هي: الموجودات، والمعدومات، والأحوال، والاعتبارات. ولم يجمع أهل السنة علىٰ قول في هذه المسألة.

لكن كانت توجد حركات أخرىٰ آخذة في الظهور طيلة هذا الوقت، وكان مُقدَّرًا لبعضها أن تحتل في المستقبل أهمية تفوق هذا النزوع الفكري الآخذ في التحجر. توفي الجاحظ سنة (٢٥٥ للهجرة)؛ ورغم أن الشائع عنه أنه يعتبر من فضلاء المعتزلة، فقد كان حقًا أديبًا بليغًا، طليقًا في حياته، حرًا في فكره. وكان ممن يؤلفون الكتب والمقالات، ونهل العلم من كتابات الفلاسفة، ومال لأفكار الطبيعيين. وكان قوله في الدين في غاية البساطة. فقال: «ومن انتحل دين الإسلام فإن اعتقد أن الله تعالىٰ ليس بجسم ولا صورة ولا يُرىٰ بالأبصار وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصي وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كله فهو مسلم حقًا». وقال أيضًا: «وإن لم ينظر في شيء من ذلك كله [أي التأملات الفلسفية] واعتقد أن الله تعالىٰ ربه وأن محمدًا رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه

(١) هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣): فيلسوف بريطاني يعد واحدًا من أعظم المجددين والمنظرين في علم الاجتماع الحديث.

ولا تكليف عليه غير ذلك». ومن البيّن أن ما بين أيدينا ههنا بعضه ردة فعل تتفادىٰ دقائق الخلاف، وبعضه محاولة لتوسيع نطاق الكلام بما يتيح للمسلم متقلب الفكر فرصة للبقاء علىٰ ملة الإسلام. وسوف نرىٰ شيئًا من هذا القبيل في حالة ابن رشد فيما بعد. ولم يتبق لنا سوىٰ أن نرىٰ تعقيب الجاحظ علىٰ طبيعة القرآن في قوله: «إن للقرآن جسدًا يجوز أن يقلب مرة رجلًا ومرة حيوانًا». ؛ وإنه لتعقيب ساخر علىٰ الخلاف العظيم في ذلك العصر.

قد يكون الجاحظ بالنسبة لنا الحلقة التي تربطنا بالفلاسفة الحقيقيين، الذين درسوا حكمة اليونانيين. فهو يمثل وجهة نظر الرجل المثقف في ذلك العصر، ولم يكن متخصصًا في شيء بعينه اللهم إلَّا أنه تميز بالشك بعامة. ويبرز في الجيل الأول لفلاسفة الإسلام، بالمفهوم الأضيق، الكندي الذي يشيع تسميته بفيلسوف العرب. وهو جدير بهذا الاسم لأنه المثال الوحيد تقريبًا لدارسي فلسفة أرسطوطاليس، فصار مثالًا للعالم الذي خرج من دماء الصحراء. ولكنه لم يكد يكون فيلسوفًا بأي مفهوم مستقل؛ إذ كانت مهمته التي عُهد إليه بها هي الترجمة، وخرجت من يديه أعداد هائلة من الترجمات والأعمال الأصيلة في سائر العلوم التي عرفت في ذلك العصر. وقد وصلتنا أسماء (٢٦٥) عملًا من هذه الأعمال. إلَّا أنه عومل معاملة سيئة في ظل تشدد المتوكل في الدين، وصودرت مكتبته ولكنها أعيدت له بعد ذلك. وتوفي الكندي نحو (٢٦٠ للهجرة) وتوفي معه العصر الذهبي القصير الذي شهد لهفة في طلب العلم، وبدأ العصر المدرسي في الفلسفة كما في الكلام.

لما كان المجد مغادرًا بغداد حلق في سماء الخلافة ثاني أهم الأسماء في عالم الفلسفة. وهو اسم الفارابي، الذي وُلد في فاراب بتركستان، وعاش وعمل في الحلقة العبقرية التي اجتمعت حول سيف الدولة الحمداني في بلاطه بحلب. ونبغ في الموسيقىٰ، والعلوم، واللغة، والفلسفة. وكان مولعًا بأرسطوطاليس وأجمع معاصروه العرب ومن جاءوا من بعدهم علىٰ تسميته «المعلم الثاني»، بسبب نجاحه في فك تشابكات الفلسفة اليونانية. فالحق أن الفلسفة التي وصلته اتسمت بالتشابك، وكذلك الفلسفة التي تركها لنا. دخل فلاسفة المسلمين، وهم

علىٰ براءة فطرتهم، في معترك الفلسفة وهم يؤمنون بهذه الآراء: القرآن حقيقة والفلسفة حقيقة؛ ولكن الحقيقة واحدة فقط؛ ولذلك لزامًا أن يحدث اتفاق بين القرآن والفلسفة. فقبلوا الفلسفة مع صدق إيمانهم بدينهم، وقد وصلتهم من اليونانيين عن طريق مصر والشام. ولم يأخذوها علىٰ أنها مجموع من النظر المتعارض، وإنما كشكل من أشكال الحقيقة. والحق أنهم لم يفرطوا في أي موقف من مواقفهم الكلامية. وقد وصلتهم فلسفة أفلاطون إذن في ظل هذه الظروف، ولكنها كانت في الأغلب فلسفة أفلاطون كما فسرها فرفوريوس الصوري، أي في صورة الأفلاطونية المحدثة. ووصلتهم فلسفة أرسطوطاليس أيضًا في ثوب المدارس المشَّائية التي تكونت بعد وفاته. ولكن دخل في فلسفة أرسطوطاليس بالأخص نموذج من اللبس والتعقيد. ففي عهد المعتصم ترجم مسيحي حمصي بلبنان -يكتنف تفاصيل القصة نوع من الغموض- إلىٰ اللغة العربية أجزاء من كتاب «التاسوعات» لأفلوطين وعنون كتابه «أثولوجيا أرسطوطاليس»[1]. وقد أخذ المسلمون عن هذا الكتاب كما يأخذون عن القرآن الكريم. وقالوا إن هذين الأستاذين العظيمين، أفلاطون وأرسطوطاليس، قد فسرا الحقيقة التي هي واحدة. ويجب إذن أن يوجد سبيل للتوفيق بين رأييهما في الحقيقة. ولذلك جاهدت أجيال من الفلاسفة ببسالة وسط البحر المضطرب من الترجمات والمؤلفات الزائفة ليخرجوا منها ويصبوا فيها الحقيقة الواحدة. وأضاف أكثرهم ورعًا العنصر الثالث لكتاب الله، ويجب أن يظل ما قاموا به إعجازًا وشهادة رائعة علىٰ مهارتهم وصبرهم؛ ذلك أنهم تبحروا في الفلسفة شوطًا طويلًا ولم تكن محصلة حركتهم بأكملها مجرد ضرب من الجنون. ولمَّا كان الفارابي حادًا في كلمته، متبحرًا في فكره، متعمقًا في درسه؛ ولمَّا كان ابن سينا عالمًا فذًا، ومنطقيًا نابغًا؛ ولمَّا عرف ابن رشد أرسطوطاليس حق المعرفة، شارحًا فلسفته خير شرح؛ فهذا إنما يدل علىٰ أن العقل الإنساني في النهاية إنما جُبل علىٰ العقلانية ووُهب قوة لا شعورية لرفض الترهات والأكاذيب ونبذها.

---

(١) المقصود هو ابن ناعمة الحمصي، وكان من أولئك النصارىٰ الذين استعان بهم خلفاء بني العباس لنقل النصوص اليونانية الىٰ السريانية ومنها إلىٰ العربية، ويسمىٰ كتابه أيضًا «الربوبية».

لكننا لا ننبهر من أنهم نزعوا إلىٰ التصوف في أثناء تعاملهم مع مثل هذه المواد ومثل هذه التناقضات. فكانت تلك الأعمال الفلسفية زاخرة بأشياء كثيرة أشعرتهم بأنهم محمولون علىٰ التمسك بها ولم يكن بمستطاعهم الدفاع عنها وإضفاء العقلانية عليها اللهم إلَّا في ذلك الهواء الملبد بالغيوم وأشعة الضياء المائلة. وبخاصة ما كان غير المتصوف يستطيع الجمع بين نظرية الفيض عند أفلوطين، وأفكار أفلاطون، وأفلاك أرسطوطاليس، والسماوات السبع عند رسول الله. وعلينا أن نتطرق لمسألة التصوف هذه من فورنا. وحسبنا أن نقول في الفارابي إنه كان واحدًا من أكثر الرجال المجاهدين في تلك المعضلة صبرًا وأشدهم جلدًا. وفيما يبدو أنه لم يخطر بباله مطلقًا، أو ببال أي من أبناء جيله، أن مهمته العظيمة والأولىٰ كانت تقتضي منه التحقق من المراجع والمصادر التي نقل عنها. فالشرقي، شأن المدرسي في العصور الوسطىٰ، يختبر شكل قياسه المنطقي بدقة، ولكنه لا يلقي بالًا لمقدماته أكانت تذكر حقائقًا أو أكاذيبًا. فيجمع في صدره قبولًا طفوليًا بالتراث أو بأضيق الاستنباطات مع درجة كبيرة من الشك في الاستنتاج.

إلَّا أنه توجد أمارات أخرىٰ أكثر إنذارًا بسوء في كتابات الفارابي التي تميل ميلًا مدرسيًا. فيظهر فيها أولًا النزوع إلىٰ تأليف الملخصات الموسوعية، التي دائمًا ما تعني السطحية والابتذال. ولا يمكن اتهام الفارابي نفسه بأي منهما، ولكن بما أنه ادعىٰ إذن إحاطته بسائر صنوف المعرفة فهذا إنما دلَّ علىٰ خطورة التعجل والكسب الزهيد. والثانية التصوف، إذ كان الفارابي من أتباع الأفلاطونية المحدثة، أو بالأحرىٰ الفلسفة الأفلوطينية؛ رغم أنه نفسه ما كان ليدرك هذه المسميات. فكان يؤمن، كما رأينا، بأنه ما كان إلَّا راويًا لمعتقدات أفلاطون وأرسطوطاليس. ولكنه كان أيضًا مسلمًا متدينًا؛ ذلك أنه فيما يبدو قد ألمَّ جديًا بسائر التفاصيل العجيبة لعلوم الكون والآخرة عند المسلمين؛ إذ يمتزج القلم، واللوح، والعرش، والملائكة بسائر درجاتهم ووظائفهم، بشكل رائع مع فلسفة أفلوطين عن الواحد (εν) والنفس (ψυχη) والعقل (νους) والعقل المتقبل (receptive intellect) والعقل الفعال (active intellect). وكان علىٰ الفارابي لكي يتمكن من التمسك بهذا القول أن يثب الوثبة الكبيرة للمتصوف؛ إذ يرىٰ أن هذه الأشياء

تستحيل علينا؛ ولكنها أبسط الحقائق عند الله- أي في مستوىٰ آخر من الوجود. ولنا أن نراها إذا رُفع الحجاب عن أعيننا. لطالما كان هذا هو الملاذ الذي آوىٰ إليه المسلم المتدين الذي أسر العلم فؤاده. وسوف نبحث عن هذه النزعة بمزيد من التفصيل عندما نصل إلىٰ الغزالي الذي صبَّها في قالب كلاسيكي.

نقول من جديد بلغتنا المعاصرة إن الفارابي كان من المناصرين لحكم الملوك وسلطة رجال الدين في الدولة. فيعد تصوره للمدينة الفاضلة مركبًا غريبًا من جمهورية أفلاطون وأحلام الشيعة بالإمام المعصوم. وتكمن جذور هذا التصور بالطبع في فكرة الدولة الإسلامية التي يحكمها الحكام الثيوقراطيون. ولكن هذه المدينة التي عليها أن تستوعب الإنسانية جمعاء -خيرة رجال الدولة وأتقىٰ رجال الدين[1]*- أمة من الصالحين يحكمها الراشدون، تظهر تأثرها بفكرة تجلت في العصور اللاحقة أكثر من تأثرها بالمدينة المنورة في عهد أبي بكر وعمر. وذاك تأثير الفاطميين وعاصمتهم «المهدية» بالقرب من تونس؛ ذلك أن الحمدانيين كانوا من الشيعة، وكان سيف الدولة الذي تمتع الفارابي بالسلام والحماية في عهده تابعًا للخلفاء الفاطميين.

هذا يسوقنا مرة أخرىٰ لأعظم سر من أسرار التاريخ الإسلامي. فالسؤال إذن: ما حقيقة الحركة الفاطمية؟ أكان آل بيت رسول الله رعاة العلم منذ العصور المتقدمة؟ وما مدىٰ اتصالهم بالمعتزلة؟ اتصالهم بالمعتزلة؟ وما درجة اتصالهم بمؤسسي علم النحو، والخيمياء، والفقه؟ فلمّا كانوا أول من ابتدأ كافة الأشياء حقيقة -ونُسب كل شيء إليهم- فهذا قد يسوقنا إلىٰ وضعهم في مصاف الأساطير. والمؤكد أن هنالك شيئًا واحدًا مؤكّدًا، فكما جمع المأمون بين إنشاء جامعة عظيمة ببغداد مع محاباة العلويين؛ فكذلك شيَّد الفاطميون صرحًا عظيمًا للعلم بالقاهرة وألقوا بكل نفوذهم وسلطتهم في سبيل نشر المعرفة وتوسيعها[2]. وفيما يبدو أن هذه المؤسسة كانت عبارة عن مكتبة عامة للجميع، وجامعة يؤمها

---

(١) * النص الأصلي: «إمبراطورية رومانية مقدسة وكنيسة كاثوليكية مقدسة في آن واحد».

(٢) يقصد «بيت الحكمة» الذي أنشئه المأمون ببغداد سنة (٢١٥ للهجرة) و«دار الحكمة» التي أنشأها الحاكم بأمر الله بالقاهرة سنة (٣٩٥ للهجرة).

كل طالب علم، ولعلها كانت البوابة التي ربطت بين الدائرة الداخلية لقادة الفاطميين المطلعين علىٰ طبيعة الحركة والعالم الخارجي الجاهل بها. وسبق وأن رأينا بالفعل كيف أخفق التأثير الخارجي للدعاية الشيعية، لا سيما الفاطمية، علىٰ العالم الإسلامي. ولكننا ندرك من وقت لآخر وجود تيار سفلي عميق من البحث والاجتهاد الفلسفي والعلمي مصاحبًا لتلك الدعاية، وساعيًا وراء المعرفة والحقيقة. وينتمي هذا التيار للحياة المستترة تحت السطح، التي لا يتسنّىٰ لنا معرفتها اللهم إلّا من خلال فورانها من حين لآخر. وقد أوردنا لكم بعضًا منها في الصفحات الفائتة. ونسوق لكم بعضًا آخر في الصفحات المتبقية. ويكتنف المسألة بأسرها الغموض حتىٰ رمقها الأخير؛ وتتسم التفسيرات والتصريحات العقائدية بالتقلب والتغيير. وقد يرجع ذلك إلىٰ أنها ما كانت إلّا تجاذبًا طبيعيًا من جانب سائر الحركات والقوىٰ المختلفة التي كانت محظورة واضطرت إلىٰ اللجوء لحياة السرية والسكون. وقد يرجع إلىٰ أن دارسي العلوم الجديدة انتقلوا، عن طريق دراستهم ويأسهم السياسي فقط -كما حدث كثيرًا في زماننا- إلىٰ درجات مختلفة من العدمية، أو علىٰ النقيض تمامًا، إلىٰ بحث متقد الحماسة عن هادٍ مطلق -إمام معصوم- وتفويضه في أمرهم. وقد يرجع إلىٰ أننا قد أخطأنا في قراءة تاريخ الحركة الفاطمية بأسره؛ أي أنها كانت في الحقيقة خطة موضوعة بعد فكر عميق ونضجت علىٰ مهل لوضع زمام حكم العالم في قبضة عصبة من الفلاسفة، الذين كانت مهمتهم لتقتضي حكم الجنس البشري وتعليمه بالتدرج كيف يحكم نفسه بنفسه؛ أي أنهم -هؤلاء المخلصين للفلسفة والحقيقة الذين لا نعرفهم- لم يروا سبيلًا آخر لتحطيم أسوار الإسلام وتحرير أرواح الرجال. يا لها من فرضية جامحة! ولكن لا يمكن أن توصف أية فرضية بهذا الوصف أمام حقيقة سرهم.

إن أكثر ما يتصل بكل من الفارابي والفاطميين هي تلك الجماعة التي تعرف باسم «إخوان الصفا». خرجت هذه الجماعة في البصرة في منتصف القرن الرابع الهجري خلال المتنفس الذي حظيت به الحياة الفكرية المتحررة عقب غزو البويهيين لبغداد سنة (٣٣٤ للهجرة). سنتذكر كيف كانت تلك الدولة الفارسية تدين بالمذهب الشيعي، وكيف تمكنت في ذلك الوقت من تقليم أظافر أهل السنة

والخلفاء العباسيين السنيين تمامًا. ولم يكن أمام أهل البدع والفلسفة ما يخشونه بعد ذلك اللهم إلَّا عداوة عامة المسلمين لهم؛ إلَّا أن تلك العداوة قد كانت في غاية الشدة. فكانت أعداد الحنابلة[(١)]* قد كثرت في بغداد وأصبحوا مصدر رعب لأهل البدع. وكان علىٰ هذه الفلسفة الجديدة إذن أن تتخذ من الدعاية التعليمية وسيلتها للدخول بها إلىٰ المسلمين. فكان برنامجهم يسير عن طريق الحلقات، فيعلنون عن أنفسهم وينتشرون في البلاد من البصرة إلىٰ بغداد، للوصول إلىٰ كافة المتعلمين وإحداث تغيير كامل في أفكارهم الدينية والعلمية رويدًا رويدًا. وتألفت دروسهم من نفس توليفة التصوف والنظر الأفلاطوني المحدث مع علم الطبيعة الأرسطي، التي طويت في كلام المعتزلة، والتي عرفناها من قبل. ولم يضيفوا إليها اللهم إلَّا التوقير الفيثاغورسي للأعداد، وعاملوا أي شيء خلاف ذلك بطريقة في غاية الابتذال والسطحية. تستند معرفتنا بإخوان الصفا وأهدافهم إلىٰ ما صدر عنهم بعنوان «رسائل إخوان الصفا» وعلىٰ ملاحظات تاريخية شحيحة. وعدد الرسائل خمسون أو واحد وخمسون رسالة وهي تغطي نطاق المعرفة الإنسانية كما تصورها العقل البشري حينذاك. وهي تشكل موسوعة عربية في الحقيقة. ولم يتجاوزوا عدد مؤسسي إخوان الصفا، المفترض أنهم كانوا مؤلفي تلك الرسائل، عشرة رجال. وليس لدينا معلومات مؤكدة تفيد بأن إخوان الصفا قد حاولوا يومًا حتىٰ أن يخطوا خطوتهم الأولىٰ في التقدم إلىٰ بغداد. ومن المؤكد أنهم لم يتجاوزوا ذلك الحد في تطورهم. وقسم الإخوان أنفسهم إلىٰ مراتب أربع: الإخوان الأبرار الرحماء؛ يعلوهم الإخوان الأخيار الفضلاء؛ يعلوهم الإخوان الفضلاء الكرام؛ يعلوهم الإخوان الذين أوشك أن ينكشف عن أعينهم السترُ؛ واقتضت خطتهم مداومة كل حلقة علىٰ عقد لقاءات الدراسة والتهذيب المتبادل؛ إلَّا أن هذا التقسيم وتلك الخطة ما كانا إلَّا حبرًا علىٰ ورق ولم يخرجا إلىٰ أرض الواقع. ولم يكن بين مؤسسيها رجل ذو ثقل وشخصية. ولذلك تلاشت جماعة إخوان الصفا ولم يبق منها اللهم إلَّا رسائلهم التي وصلتنا في العديد من المخطوطات، مما يدل علىٰ تلهف الناس علىٰ قراءتها ونسخها ومدىٰ التأثير علىٰ

---

(١) * النص الأصلي: «الرعاع الحنبليين».

الأقل الذي من المؤكد أنهم قد مارسوه. ومن المؤكد أن ذلك التأثير تألف من عناصر في غاية التباين. فالحق أنهم كانوا يصبون إلىٰ تغيير الحياة الفكرية، إلَّا أنهم حملوا معهم قدرًا أكبر من العيوب التي لاحظناها بالفعل في كتابات الفارابي. ولا بد أن فكرهم قد اشتمل علىٰ القشور متناهية البساطة لكافة المشكلات الفلسفية الحقيقية وإحدىٰ معالجات الطبيعة والطبيعيات التي كانت قد فقدت سائر أوجه اتصالها بالحقائق.

لقد اقترحنا، ويبدو اقتراحنا نيّرًا خصيبًا، أن هؤلاء الإخوان ما كانوا إلَّا جزءًا من الدعاية الفاطمية العظيمة التي نخرت ثقوبها -كما علمنا- في كل مكان تحت أقدام العباسيين السنيين. فالأوصاف التي وصلتنا عن الأساليب التي اتبعتها قيادات إخوان الصفا تتفق تمام الاتفاق مع الأساليب التي اتبعها دعاة الإسماعيلية. فأثاروا مسائل وعرة واقترحوا تساؤلات خطيرة؛ وألمحوا للإجابات الممكنة عليها ولكنهم لم يوردوها؛ وأشاروا إلىٰ مصدر من شأنه الإجابة علىٰ كافة التساؤلات المطروحة. أضف إلىٰ ذلك أن كلماتهم المأثورة وعباراتهم المتواترة تتطابق مع تلك التي استعملها الحشاشون فيما بعد. ولدينا آثار تفيد بأن هذه الرسائل كانت تشكل جزءًا من المكتبة المقدسة للحشاشين. وعلينا أن نتذكر أن الحشاشين ما كانوا مجرد عصابات من اللصوص الذين يبثون الرعب في قلوب الناس بأساليبهم المخيفة؛ ذلك أن كلًّا من الفرع الشرقي والغربي لهم كانا منقطعين للعلم، وقد تكون حصونهم الجبلية قد شهدت أعلىٰ درجات الانقطاع للعلم الحقيقي الذي كان موجودًا في ذلك الوقت. ووجد المغول عندما استولوا علىٰ قلعة ألموت أنها زاخرة بالمخطوطات والوسائل والأجهزة من كل نوع. ومن الممكن إذن أن النزعة الانتخابية الرفيعة[1] لإخوان الصفا كانت هي المذهب الحقيقي للفاطميين، والحشاشين، والقرامطة، والدروز. ومن المؤكد أننا نجد اتفاقًا فريدًا بينهم أينما اختبرناهم. فهي مزيج من وحدة الوجود الجمالية والآلية؛

(١) الانتخابية أو الاصطفائية (Eclecticism): «نزعة ترمي إلىٰ الجمع بين آراء ومذاهب فلسفية أو لاهوتية مختلفة، ومحاولة التأليف بينها لتكون مذهبًا واحدًا ... وكان أنصار هذه النزعة يذهبون إلىٰ أن تاريخ الفلسفة استوعب الحقائق كلها، وأن الأول لم يترك للآخر شيئًا، وحسب الفيلسوف أن يوفق بين العناصر السابقة، ويضم بعضها إلىٰ بعض». [«المعجم الفلسفي»، (ص/ ٢٤)].

وتمجيد الفيثاغورسية بموسيقاها وأعدادها؛ والمثالية لأبعد حدودها؛ والهيام بتصور الانسجام والجمال في الكون أجمع والبحث عنهما؛ لأن إيجاد أي منها إنما هو إيجاد الخالق نفسه والتعرف إليه في علاه. وهي بذلك أبعد ما يكون عن الدهرية والإلحاد، ولكن يمكن أن يسهل إساءة تصويرها علىٰ أنّها الاثنان معًا. والحق أن هذا التفسير يختلف غاية الاختلاف عن التفسير الذي قدمناه في الباب الأول؛ ولا خيار أمامنا إلَّا أن نضعه إلىٰ جواره ونتركهما جنبًا إلىٰ جنب. فيعبر أحدهما عن التأثير العملي لطائفة الإسماعيلية في الإسلام؛ ويعبر الآخر عما لعلها قد كانت مثلهم العليا في الحياة. وأي كان حكمنا عليهم فعلينا أن نتذكر دائمًا أنه كان يوجد في مكان ما في دعوتهم، في أحسن أحوالها، انجذاب غريب للتفكير المضطرب والرجال المضطربين. فها هو ناصر بن خسرو، النموذج الفارسي لمستر فاوست[1]، وجد الأمان في القاهرة بين سنتي (٤٣٧-٤٤٤ للهجرة) معترفًا بالإمامة الإلهية للمنتصر، ومات علىٰ ذلك الإيمان ناسكًا في جبال بدخشان سنة (٤٨١ للهجرة) بعد حياة حافلة بالاضطهاد. وقبل بالمثل ابن هانئ ذاك الشاعر الأندلسي العظيم الذي توفي سنة (٣٦٢ للهجرة) بالمعز لدين الله الفاطمي سيدًا وهاديًا روحيًا له.

كانت من الفرق التي تنزع النزعة الانتخابية ذاتها، ولكن علىٰ مبادئ في غاية الاختلاف، فرقة الكرامية التي أسسها أبو عبد الله ابن كرام، المتوفىٰ سنة (٢٥٦ للهجرة). وتشرفت تعاليمها بأن قبلها ورعاها رجل لا يقل مقامًا عن محمود الغزنوي (٣٨٨-٤٢١ للهجرة) محطم الأصنام، وفاتح الهند، وراعي البيروني، والفردوسي، وابن سينا، وغيرهم الكثير. ولكن تلك الفرقة التي حباها الغزنوي -التي سوف نعود لها فيما بعد- تعود لتاريخ لاحق، وربما لشكل معدَّل من تعاليم ابن كرام. كان ابن كرام زاهدًا من زهَّاد سجستان ولم يكن متعلمًا، بحسب ما جاءت به الرواية. وتاه في دقائق المذاهب الكلامية التي فيما يبدو أنه

(١) فاوست (Faust): هو الشخصية الرئيسية في الحكاية الألمانية الشعبية عن عالم الكيمياء الألماني الدكتور «يوهان جورج فاوست» الذي كان له صولات علمية كبيرة ولكنه لم يكن راضٍ عن حياته. فأوحىٰ له الشيطان أن يبرم عقدًا معه كيما يسلم إليه روحه في مقابل الحصول علىٰ المعرفة المطلقة وكافة الملذات الدنيوية.

قد عجز عن استيعابها. ومع ذلك خرج منها كلها بتأليف كتاب سمَّاه «عذاب القبر» الذي انتشر في أرجاء خراسان. وكان بعض هذا الكتاب عبارة عن ارتداد صريح إلىٰ أشد صور تجسيم الذات الإلهية. فهو يعتقد بأن الله جالس علىٰ العرش، وأنه بناحية، وله جهة، ويستطيع بذلك التحرك من مكان لآخر؛ وأن له جسمًا، من لحم، ودم، وجوارح. ويمكن أن يعانقه أولئك الذين بلغوا الدرجة اللازمة من التطهير. وهذا الاعتقاد إنما هو قبول حرفي للتعبيرات المادية لآيات القرآن بجانب التفكير في كيفيتها وتفسيرها بتشبيهها بالإنسان- وكل ذلك يتعارض مع قاعدة «بلا كيف ولا تشبيه». ومن البيّن أنه واجب علينا أن نفهم الحقيقة العجيبة التي مفادها أن ابن كرام كان أيضًا من المرجئة وقال بأن الإيمان ما هو إلَّا إقرار باللسان دون التصديق بالقلب. وقال إن الناس قاطبة، ما عدا المرتدين عن الدين، هم من المؤمنين بسبب ذلك العهد الأزلي الذي أخذه الله مع ذرية آدم عندما سألهم قائلًا: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وكان جوابهم، وهم الذين جاؤوا من ظهر آدم لعبادة ربهم، أن: ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وهذا ينطوي بالطبع علىٰ تفسير صفات الله بالمعنىٰ الأشد ظاهرية. ولذلك فإن كان لنا أن نرىٰ في التفسير المدرسي للمعتزلة محاولة إخضاع رسول الله، الفصيح البليغ(١)*، إلىٰ العقل والمنطق، فعلينا أن نرىٰ في ابن كرام واحدًا من هؤلاء الظاهريين ضائقي الأفق، الذين يرون الاستعارات القرآنية كذبة سخيفة إن لم تُفهم بمعناها الظاهري. فكان جزءًا من تيار التحفظ الكبير، الذي نرىٰ فيه أيضًا رجلًا مثل أحمد بن حنبل. ولكن الشيء الذي أنقذ قامة الإمام أحمد ومقامه هو تمسكه بهذا الشرط: «بلا كيف ولا تشبيه». ولم يتحل سائر أتباع الإمام أحمد بهذه الحكمة الكبيرة. ومال ابن كرام في قوله في الدولة إلىٰ قول الخوارج.

لم يتبق لنا قبل العودة إلىٰ الجبائي ومصير المعتزلة إلَّا التريث في تعقب خيط التصوف -أي الكشف- الذي ذكرناه عدة مرات بالفعل. وتنطوي الحقيقة الجوهرية للكشف في أنه اشتمل علىٰ شقين: أحدهما يعتمد علىٰ الزهد والآخر

(١) * النص الأصلي: «إخضاع محمد، الشاعر، إلىٰ العقل والمنطق».

علىٰ النظر، ويختلفان في الدرجة، والروح، والنتيجة، إلَّا أنهما في غاية التشابك بحيث صُنف نفس المتصوف -بحسن النوايا وسوئها- في مصاف المشايعين للاثنين معًا.

علينا العودة أولًا لشكل التصوف الذي انبثق من الزهد. لقد انتبهنا من قبل للسائحين والراهبين الذين حازوا علىٰ انتباه رسول الله واحترامه. وقد انتبهنا أيضًا كيف راح المقلدون المسلمون بدورهم يسيرون في الأرض، ويرتدون العباءات الصوفية الخشنة التي أكسبتهم اسم الصوفيين، وعاشوا علىٰ صدقات الأتقياء من المسلمين. ولسنا نتأكد من التاريخ المبكر لظهور هؤلاء المتصوفين وكم كانت أعدادهم وانقطاعهم الدائم لهذا الأمر، ولكننا نجد قصصًا متداولة عن اللقاءات التي جرت بين مثل هؤلاء الراهبين الفقراء مع الحسن البصري نفسه. وكانت النساء أيضًا من بينهم، ومن الممكن أن يكون شعر المديح قد ظهر بسبب تأثيرهن. وتنسب علىٰ الأقل أبيات كثيرة من هذا اللون الشعري إلىٰ رابعة العدوية، إحدىٰ الزاهدات الواجدات اللائي انقطعن لحياة الآخرة، وتوفيت سنة (١٣٥ للهجرة)[١]. وكان للعديد من النساء الأخر دور في حياة التأمل. وقد نذكر من بينهن -لتبيان مقام التصوف وانتشاره- عائشة بنت جعفر الصادق التي توفيت سنة (١٤٥ للهجرة)؛ وفاطمة النيسابورية التي توفيت سنة (٢٢٣ للهجرة) والسيدة

---

(١) تقول رابعة في أشعارها عن حب الخالق:

عرفت الهوىٰ مذ عرفت هواك ... واغلقت قلبي عمن سواك
وكنت أناجيك يا من ترىٰ ... خفايا القلوب ولسنا نراك
أحبك حبين حب الهوىٰ ... وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوىٰ ... فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له ... فكشفك للحجب حتىٰ أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاك
أحبك حبين.. حب الهوىٰ ... وحبا لأنك أهل لذاك
وأشتاق شوقين.. شوق النوىٰ ... وشوق لقرب الخطىٰ من حماك
فأما الذي هو شوق النوىٰ ... فمسري الدموع لطول نواك
وأما اشتياق لقرب الحمىٰ ... فنار حياة خبت في ضياك
ولست علىٰ الشجو أشكو الهوىٰ ... رضيت بما شئت لي في هداك

نفيسة التي عاصرت الشافعي ونافسته في العلم وكانت أعجوبة زمانها في حياة الزهد والورع. ويعد ضريحها واحدًا من أعظم الأماكن المبجلة في القاهرة، وما زالت تظهر فيه الكرامات وتجاب فيه الدعوات. وهي من نسل الحسن بن علي، الخليفة الشهيد، وخير مثال يبين كيف كان مقدّرًا لآل بيت رسول الله أن يخرج من أصلابهم مدرسة من النساء العابدات في باكورة التاريخ الإسلامي. ولدينا آثار حتىٰ في أيام الوثنية عن التائبات والناسكات؛ ومنحتهن مأساة علي وأبنائه مساحة لبذل النفس، والتعبد، وعلو الهمة، وهي من الصفات التي تمهر بها النساء.

لم تختلف منزلة هؤلاء النساء عن منزلة الرجال في الإسلام. فالإسلام لا يعترف بالتمييز الموجود في العالَم الروماني بأن النساء لا يمكن أن يكنَّ قساوسة، إذ ليس بالإسلام قساوسة وعوام. وكانت النساء إما يختلين بأنفسهم وينقطعن للعبادة أو يجتمعن في جماعات الزهد والتعبد مثلما فعل الرجال تمامًا. وأطلقت عليهن الأسماء ذاتها التي أطلقت علىٰ الرجال ولكن بصيغة التأنيث؛ فكن صوفيات وهم صوفيون؛ وزاهدات وهم زاهدون؛ ووليات وهم أولياء؛ وعابدات وهم عابدون. وكان لهن كرامات (أشبه ما يكون بمواهب الشفاء (χαρισματα) التي وردت برسالة كورنثوس الأولىٰ [١٢ : ٧-٩][1]) عن طريق النعمة الإلهية، وما تزال هذه الكرامات، كما رأينا، توهب في أضرحتهن إلىٰ المؤمنين من خلالهن، ويؤمها الناس ليرجوا شفاعتهن. وكانت شعائرهن مثل شعائر الرجال؛ فكنَّ يقمن حلقات الذكر وترقص الدرويشات علىٰ أشعار الغناء وأوتار الموسيقي لكي يصلن إلىٰ حالات الوجد. ولكي نعمم الأمر، فأيّا كان الذي نقوله فيما بعد عن التصوف وشعائره وسط الرجال يجب أن يؤخذ علىٰ أنه ينطبق علىٰ النساء أيضًا.

نعود إلىٰ الرجال من جديد؛ إذ كان من أوائل المتعبدين الذين وصلتنا عنهم أخبار مميزة هو إبراهيم بن أدهم. فكان ابن أدهم من الرحالة أبناء الملوك،

---

(١) يقول بولس الرسول لأهل كورنثوس في هذا الإصحاح: «وَلكِنَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ يُعْطَىٰ إِظْهَارُ الرُّوحِ لِلْمَنْفَعَةِ (٧) فَإِنَّهُ لِوَاحِدٍ يُعْطَىٰ بِالرُّوحِ كَلاَمُ حِكْمَةٍ، وَلآخَرَ كَلاَمُ عِلْمٍ بِحَسَبِ الرُّوحِ الْوَاحِدِ (٨) وَلآخَرَ إِيمَانٌ بِالرُّوحِ الْوَاحِدِ، وَلآخَرَ مَوَاهِبُ شِفَاءٍ بِالرُّوحِ الْوَاحِدِ (٩)».

وانتقل من بلخ بأفغانستان إلىٰ البصرة ومنها إلىٰ مكة. وتوفي سنة (١٦١ للهجرة). ويظهر فيه أنه كان يبغض حياة الفقهاء والمظاهر الدنيوية؛ وكان يرغب في طاعة الله، والتأمل في الموت، وزوال الدنيا. وآخر وهو داوود بن نصير المتوفىٰ سنة (١٦٥ للهجرة) الذي كان من دأبه أن يقول: «فر من الناس فرارك من الأسد . . . واجعل الدهر يومًا واحدًا صمته عن شهوات الدنيا، كان آخر فطرك منه الموت». وآخر وهو الفضيل بن عياض المتوفىٰ سنة (١٨٧ للهجرة) وكان لصًا فدخل الإسلام عندما سمع صوتًا يتلو القرآن؛ فرمىٰ الدنيا وراء ظهره، وتدل أقواله علىٰ أنه آثر سلبية الرضا الصوفي[١].

أشرنا في باب الفقه إلىٰ تطور الزهد الذي ظهر عندما وصل العباسيون إلىٰ سدة الخلافة. فوجد المؤمنون لما أحبطت آمالهم متنفسًا في حياة التأمل. فانصرفوا عن الدنيا وحكامها؛ ومقتوا ثراءهم وغناهم وكل المظاهر المتعلقة به. وكان الإمام أحمد بن حنبل في آخر حياته مضطرًا إلىٰ استعمال كل ما أوتي به من جلد ونبوغ[٢]* للبعد عن بلاط الخلافة وفساده. والآخر وهو الفضيل بن عياض هذا؛ إذ تروي القصص -المستحيلة من الناحية التاريخية- كيف ذم هارون الرشيد علىٰ حياة الترف والجبروت وأنكر عليه طريقة عيشه في وجهه. وبهذا الموقف من الدنيا شعر المحيطون به أنها قلما سرَّته وهو علىٰ هذه الحال من الانقطاع للعبادة. ولذلك قال الناس يوم مات الفضيل: «ذهب الحزن اليوم من الأرض».

لكن سرعان ما تبدلت لغة الإيمان؛ إذ راح المزاج الشرقي الزاهد متأثرًا بمثل هذه الأفعال والأفكار يرتع في التعبيرات المستعارة من عشق البشر وخمر

---

(١) قال أبو عمار الحسين بن حريث، عن الفضل بن موسىٰ، قال: كان الفضيل بن عياض شاطرًا يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس، وكان سبب توبته أنه عشق جارية، فبينما هو يرتقي الجدران إليها، إذ سمع تاليًا يتلو ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ فلما سمعها قال: «بلىٰ يا رب قد آن»، فرجع، فآواه الليل إلىٰ خربة فإذا فيها سابلة، فقال بعضهم: نرحل، وقال بعضهم: حتىٰ [نصبح] فإن فضيلًا علىٰ الطريق يقطع علينا. قال: ففكرت، وقلت: «أنا أسعىٰ بالليل في المعاصي، وقوم من المسلمين هاهنا، يخافوني، وما أرىٰ الله ساقني إليهم إلا لأرتدع، اللهم إني قد تبت إليك، وجعلت توبتي مجاورة البيت الحرام». - «سير أعلام النبلاء».

(٢) * **النص الأصلي**: «من عناد وذكاء».

الدنيا. ومثال هذا ما نجده في أقوال معروف الكرخي، نسبة إلىٰ إحدىٰ حواري بغداد، المتوفىٰ سنة (٢٠٠ للهجرة). ويعد قبره الذي يوقره الناس واحدًا من الأماكن القديمة القليلة في بغداد في العصر الحديث. ونجدها أيضًا في أقوال أعظم تلامذته سري السقطي المتوفىٰ سنة (٢٥٧ للهجرة). وينسب لهذا الأخير -ولكن بما لا يخلو من الشك- أنه أول من استعمل كلمة «التوحيد» لتدل علىٰ وحدة النفس مع الله ﷻ. ويظهر في أقوال أبي سليمان الدمشقي المتوفىٰ سنة (٢١٥ للهجرة) التشبيه الذي يصور القلب علىٰ أنه مرآة لصورة عند الله ﷻ وأنه يسوّد بالأشياء التي يفعلها البدن. ويعد بشر الحافي المتوفىٰ سنة (٢٢٧ للهجرة) واحدًا من الزهاد الأكثر شهرة وهو يتحدث عن الله تعالىٰ مباشرة علىٰ أنه «الحبيب». وعاش الحارث المحاسبي في زمن أحمد بن حنبل وتوفي سنة (٢٤٣ للهجرة). وكان الشيء الوحيد الذي أخذه عليه الإمام أحمد هو أنه استعان بالكلام في الرد علىٰ المعتزلة؛ ويقال أنه نأىٰ بنفسه حتىٰ عن هذه الشبهة التي أثيرت حوله. وكان سري وبشر أيضًا من الأصحاب المقربين للإمام أحمد. ويتمتع ذو النون الصوفي المصري المتوفىٰ سنة (٢٤٥ للهجرة) بشهرة أكثر إثارة للشك، إذ يقال إنه أول من وضع تعريفات للأحوال والمقامات. وإن لم يكن قد تجاوز هذا الأمر فينبغي أن يكون اتباعه لمنهج أهل السنة، بشكل عام، فوق مستوىٰ الشبهات. فراح الإسلام يتقبل هذه الأمور الآن معتقدًا في صحتها وملاءمتها للدين. وربما يعتبر الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ للهجرة) هو أعظم أعلام التصوف في عصوره الأولىٰ. ولم يُرم الجنيد يومًا بإثارة من الزندقة. وكان من نوابغ الكلام والفقه وهو من أئمة القوم وسادتهم. ويقال إنه لم يتحدث في مسائل التوحيد مع تلاميذه إلّا إذا أوصد أبواب داره. ولكن لعل هذا التوحيد كان بالمفهوم الكلامي وليس بالمفهوم الصوفي -علىٰ خلاف المعتزلة- وليس عن وحدة النفس مع الله ﷻ. إلّا أنه عرف هو الآخر حياة الزهد وكان يغشىٰ عليه عندما يسمع الأبيات الشعرية التي تطرب نفسه. وكان أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ للهجرة) واحدًا من تلاميذه، ولكن يبدو أنه انقطع لحياة الزهد والتأمل تمامًا. ونجد في أشعاره نضوج الكلمات التي تعبر عن علاقة العشق بين العبد وربه. وسيكون آخر من يذكر من هذه المجموعة ههنا هو أبو طالب المكي المتوفىٰ سنة (٣٨٦ للهجرة). وكان من نبوغه أنه ألف كتابًا في التصوف ما يزال يدرَّس حتىٰ

يومنا هذا[1]. فكتب وتحدث صراحة عن التوحيد، بالمفهوم الصوفي الآن، ورُمي بالزندقة، ولكن علماء المسلمين عامة أنقذوا ذكراه بإجماعهم علىٰ أنه كان من أهل السنة. وعندما راح الإمام الغزالي سنة (٤٨٨ للهجرة) يلتمس النور في أعمال الصوفية، فكان من بين الرسائل التي درسها كتب أربعة من هؤلاء الأعلام: أبي طالب، والمحاسبي، والجنيد، والشبلي.

لم يحدث في حال هؤلاء وسائر من سبق الحديث عنهم إلَّا تطور طبيعي وفي غاية البساطة تسهل مماهاته بما جرىٰ في أوروبا. فقد أُثقلت صدور الرعيل الأول من المسلمين، كما رأينا، بخوفهم من انتقام الله ﷻ. وكانوا ينظرون إلىٰ الدنيا علىٰ أنها مضللة وزائلة؛ وأن الخير الأبدي ليس إلَّا في الدار الآخرة. ولذلك أصبح دينهم زهدًا في الدنيا واستعدادًا للآخرة. وفروا إلىٰ البرية خشية من سخط الله الذي سينزل بالعباد. وكان التنقل، فرادىٰ أو في جماعات، هو العلامة المميزة للصوفي الحقيقي. وامتثل شبابهم لتعاليم شيوخهم؛ واجتمعت الحلقات التي تألفت من نزر يسير من التلاميذ حول أحد المشايخ الذين يوقرونهم؛ وراحت جماعات الإخوان الصوفية تتشكل. وهذا ما نجده في حالة الجنيد، وكذلك في حالة سري السقطي. وستأتي بعد ذلك الخانقاه، بل قل الاستراحة؛ ذلك أنهم ما كانوا يمكثون في مكان ما ولفترة ما إلَّا في فصل الشتاء ولكي يأخذوا قسطًا من الراحة. ويوجد آثار لمثل هذه الخانقاوات في دمشق سنة (١٥٠ للهجرة) وفي خراسان نحو (٢٠٠ للهجرة). وبعد ذلك أخذ الراهبون الفقراء ينظمون أنفسهم، كما الحال في أوروبا. وكانوا حقًا أكثر تمسكًا بالدين من أي شيء آخر؛ وطالتهم مسحة من السلبية الدينية التي تطورت سريعًا إلىٰ مرحلة الرضا. ولم يتجاوز وفاقوا توما الكمبيسي[2] علىٰ سبيل المثال في وجدهم قليلًا، ولئن قوبلوا بحماسة شرقية أكثر توهجًا.

---

(١) يقصد كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب».

(٢) توما الكمبيسي (Thomas á Kempis) (١٣٨٠-١٤٧١): راهب من رهبان المسيحية وكان رئيسًا لدير الرهبان الأوغسطينيّين في آنياتينبرغ وترك حوالي تسع وثلاثين أثرًا أدبيًا متنوّع الموضوعات: نسكيّات، ورهبانيّات، وأعمال تاريخيّة، وعظات، ورسائل.

تختلف المسائل التي أخذها علماء المسلمين علىٰ هذا الرعيل الأول من الصوفية عما نتوقعه بشكل يسترعي النظر؛ إذ تتعلق هذه المآخذ بالحياة العملية للصوفية أكثر بكثير من نظرهم في المسائل الكلامية. وراح الصوفية، كما كان طبيعيًا في حال المنقطعين للعبادة، يكثرون من اهتمامهم بالصلاة بجانب الصلوات الخمس المقررة وبما يناقضها. والأرجح أن ما أعان علىٰ هذا التطور هو وجود فرقة الأوخيطيين المسيحيين في بلاد الشام[1]، والتي أعلت من قدر الصلاة بما يفوق أي تكليف ديني آخر. وقد هجرت هذه الطائفة أيضًا الأموال والواجبات وطافوا في البلاد كأخوة فقراء إلىٰ الله. وكانوا فرعًا من طائفة أهل السكينة[2]، وهم الرهبان اليونانيون الراضون الذين أثاروا في النهاية الخلاف حول النور غير المخلوق المتجلِّي علىٰ جبل طابور[3] وأضافوا مذهبًا للكنيسة الشرقية. ومن يمعن النظر في هذه المسائل يصعب عليه أن يشك في وجود علاقة وصلة تاريخية ههنا، لا تقتصر علىٰ الصوفية في العصور المتقدمة بل وفي العصور المتأخرة أيضًا. فلدينا تشابه يسترعي النظر بين الصوفيين الذين يلتمسون بالاستبطان المتأني رؤية النور الحقيقي الدال علىٰ وجود الله ﷻ في قلوبهم، وبين الرهبان اليونانيين في جبل آثوس[4]، الذين يجلسون في خلواتهم ويلتمسون النور الإلهي الذي يتجلَّىٰ علىٰ جبل طابور وهم يتأملون في ذواتهم.

---

(١) الأوخيطين (Euchites) أو المصلين (Massalians): طائفة تؤمن بأن الصلاة الدائمة والعميقة فقط هيٰ التىٰ تزيل الآلام والرغبات التىٰ يسيطر بها الشيطان علىٰ الإنسان. وهم يرفضون العمل ويعيشون علىٰ العطايا.

(٢) أهل السكينة (Hesychasm): جماعة من الصوفية التابعة للكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية التي آثرت صلوات التأمل التي يتقربون بها إلىٰ الله ويلتمسون بها نوره. وترجمة الأصل الإنجليزي بهذا المسمىٰ (أي أهل السكينة) لأنه جديد في العربية وهو من صياغة المترجم إذ ليس له مرادف بالعربية (اللهم إلا هسيخازمية وهي تعريب لا معنىٰ له وغير متداول)، ويعني الأصل اليوناني الهدوء، والرضا، والسكون.

(٣) جبل طابور (Mount Thabor): (أو جبل الطور أو تابور أو جبل التجلي) هو الجبل الأعلىٰ في القسم الجنوبي للجليل الأسفل شمال مرج ابن عامر في فلسطين.

(٤) جبل آثوس (Mount Athos): يعرف أيضا بالجبل المقدس يقع في شمال اليونان ويعتبر منطقة نسكية، حيث يقيم هناك رهبان من مختلف الكنائس الأرثوذكسية.

لكن النقطة التي تعنينا مباشرة هي المداومة علىٰ الصلاة الحرة. فيعظ الله تعالىٰ المؤمنين في كتابه العزيز قائلًا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤١]. وامتثل الصوفية لهذا الأمر إلىٰ حد أنهم استهانوا بالصلوات الخمس المقررة. وسُميت اجتماعاتهم لهذا الغرض علىٰ النقيض من صلاة الجماعة المقررة باسم «الذكر»، وهي تشبه اجتماع الصلاة عندنا معشر المسيحيين، وما تزال أشبه ما يكون بـ«اجتماع الطبقة» لطائفة المنهاجية الأولىٰ[1]. وهاجم المتكلمون السنيون هذه الشعائر بشدة، ولكنها استمرت برغم هذا الهجوم وهي تمثل شعائر الدراويش التي ما يزال السياح يفدون لرؤيتها بالقسطنطينية والقاهرة. ولكن فيما يبدو أن الذكر الذي يواظب عليه أفراد الصوفية علىٰ نحو أكثر خصوصية -كل في منزله يردد ابتهالاته القرآنية في ظلام الليل حتىٰ تبدو لعابر السبيل أنها طنين نحل أو هطول أمطار من ميازيب الأسطح- قد تعرض علىٰ مدار القرن الثالث الهجري لسخرية شديدة ورُمي أصحابه بالزندقة.

ومن النقاط الأخرىٰ التي أخذت علىٰ أوائل الصوفية هي إساءتهم لمفهوم التوكل علىٰ الله ﷻ؛ إذ هجروا أعمالهم ومهنهم، بل إنهم ما عادوا يسألون الناس الصدقة. وكانت غايتهم هي الانقطاع المطلق لله ﷻ، والاعتماد بالكلية علىٰ رزقه جل وعلا. وليس عليهم الخوف علىٰ لقمة عيشهم؛ ولزامًا عليهم السير في الأرض والانصراف عن الدنيا وحوائجها والتقرب إلىٰ الله في علاه. والموحد الحقيقي هو الشخص الوحيد الذي يستطيع التحلي بهذه الصفات. ومن المؤكد أن الله تعالىٰ سوف يعين هؤلاء الموحدين علىٰ طاعته لأنهم كانوا واقفين علىٰ بابه معلقين آمالهم عليه. وتحفل تراجم الأولياء بحكايات تروي كيف كان يأتيهم عون الله ونصره.

---

(١) اجتماع الطبقة (Class Meeting): عبارة عن مجموعة من سبعة إلىٰ اثني عشر شخصًا يتقابلون أسبوعيًا كي يتساءلوا عن أحوالهم في العبادة والتقرب إلىٰ الله والتفقه في الدين.

الميثودية أو المنهاجية (Methodism): طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة علىٰ يد جون ويزلي، وانتشرت في بريطانيا وفيما بعد من خلال الأنشطة التبشيرية في المستعمرات البريطانية حتىٰ الولايات المتحدة الأمريكية. تركز بصورة كبيرة علىٰ المشاعر الروحية أو التجربة الصوفية التي يعيشها المؤمن عند اهتدائه، وتؤكد علىٰ قوة الروح القدس وعلىٰ حاجة الإنسان إلىٰ إقامة علاقة شخصية مباشرة مع الله، وتطالب بالالتزام بالبساطة في العبادة، وعلىٰ الحرص علىٰ مساعدة المحرومين.

ربما نتخيل أن أكثر المتعقلين -حتىٰ وسط الصوفية أنفسهم- اعترضوا اعتراضًا شديدًا علىٰ هذا التوكل. وتحدثوا عن كسب الرزق بالعمل والاجتهاد. وأقاموا الحجة علىٰ الراهبين السائحين الذين لا نفع يرتجىٰ منهم بمثال الفلاح الذي يبذر بذره في الأرض ثمَّ يتوكل علىٰ الله، والتاجر الذي يسافر ببضاعته وقلبه ممتلئ بالثقة عينها بالله. ووُضعت الأحاديث النبوية في كلا الجانبين كما الحال دائمًا. فقال رجلٍ لرسول الله -من الواضح بروح من التنبؤ- «يَا رسول اللَّهِ أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ، أو أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟»، فأجابه رسول الله، أو أجاب عنه صحابي وُفق في الاهتداء بهديه[1]*، قائلًا: «**اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ**». والمسألة الثانية هي التداوي من الأمراض. ويشبه الخلاف بأسره بشكل يسترعي النظر خلاف «العلم العقلي» و«العلم المسيحي» في الوقت الحاضر. فقيل إن الدواء يهدم الاعتقاد في التوكل علىٰ الله. وكثرت هذه الخزعبلات في فارس في القرن الرابع الهجري وألفت كتب عديدة للمنافحة عنها أو الاحتجاج عليها. فيحكىٰ أن الناس استفتوا أحد المؤلفين الذين يرفضون التداوي في إحدىٰ حالات الصداع الشديد، فقال: «ضع كتابي تحت وسادتك وتوكل علىٰ الله». ولم ينفك الصوفية عن الاستشهاد بالسنة النبوية وما رُوي عن الصحابة في الرد علىٰ هاتين المسألتين. فكانوا قد كسبوا أرزاقهم جهارًا، حلالها وحرامها، وسرعان ما آمنوا بأن أنواع التداوي المتنوعة التي تعد من باب البربرية ضربًا من التخلف. ولذلك صحح إجماع المسلمين نفسه في النهاية، رغم أن المسألة بتعقيداتها ودقائقها ظلت لقرون طويلة موضوعًا يتسلىٰ به المتكلمون. ولم يؤمن في النهاية بالتوكل المطلق اللهم إلَّا أكثر الناس إيمانًا بالله ﷻ.

إلَّا أن الشكل الثاني من الصوفية قد كان آخذًا طيلة هذا الوقت في شق طريقه رويدًا رويدًا. وكان يعتمد علىٰ النظر والكلام بالدرجة الأولىٰ وليس علىٰ الزهد والتعبد. وعندما أصبحت له اليد العليا لم تعد كلمة الزاهد تستعمل مرادفًا لكلمة الصوفي. فنحن نمر بالحد الفاصل بين توما الكمبيسي وسان فرانسيس إلىٰ إكهرت وزويزه. ولا يصعب العثور علىٰ جذور هذه الحركة في ضوء ما تقدم.

---

(١) * **النص الأصلي**: «أو أجاب عنه شخص ما تحلىٰ بدعابته وحسه السليم».

فهي تكمن في الأفلاطونية المحدثة التي هي أساس الفلسفة في الإسلام. ولعلها لم تصل إلىٰ الصوفية عبر القنوات عينها التي وصلت من خلالها إلىٰ الفارابي؛ وإنما من خلال المتصوفين المسيحيين، وربما بخاصة من خلال الأسقف ديونيسيوس الآريوباجوسي المجهول[1]، وأستاذه المؤكد ستيفان بار سودايلي وكتابه السرياني «كتاب هيروثوز» (Book of Hierotheos). ولسنا بحاجة إلىٰ النظر ههنا فيما إذا كانت الهرطقة المونوفيزية لتعتبر واحدة من نتائج احتضار الأفلاطونية المحدثة. فصحيح أن الأشكال المترتبة عليها تعني التأليه الصريح للإنسان وقد أثارت بذلك إمكانية تأليه أي إنسان آخر وتأليه الناس أجمعين. ولكننا لسنا علىٰ يقين بتأثر الإسلام بهذه الآراء. وحسبنا أننا نجدهم يستشهدون بكلام الأسقف ديونيسيوس المجهول من سنة (٥٣٣م) وكان له تأثير قوي وسط المونوفيزيين المتشددين، وكان ما يزال له تأثير كبير فيما بعد وسط حركة التصوف بأكملها في العالم المسيحي. وترىٰ هذه الحركة أن كل ما في الطبيعة يشبه الخالق في علاه، وكل هذه الحياة الموجودة في الدنيا ما هي إلَّا انعكاس لأمجاد العالم العلوي الذي يوجد به الله تعالىٰ. ويرجع الإنسان إلىٰ ربه من خلال الأسرار المقدسة وتسلسل الملائكة. ولا يستطيع الإنسان التعرف إلىٰ الله إلَّا في حالة الوجد. وتلاشي الثالوث، والمعصية، والغفران من المشهد تمامًا. وما التجسيد إلَّا مثالٌ يرينا كيفية اتحاد الشق الإلهي بالشق البشري. وهذا كله ليس إلَّا بفضل النعمة الإلهية. وتعود أشواق الإنسان إلىٰ أصله. وتجاهد الأفلاك الدائرة والطبيعة المعانية والمتأوهة للعودة إلىٰ أصلها. ولذلك سيطرت المدرسة المندثرة لأفلوطين علىٰ الساحة الفكرية وامتد تأثيرها من نهر جيحون إلىٰ المحيط الأطلسي، وذلك عندما سيطر هذا التصور علىٰ الكنيسة الشرقية؛ وعندما انتقل إلىٰ الإسلام وهيمن علىٰ حياته الدينية والوجدانية؛ وعندما راح ينافس علىٰ

(١) ديونيسيوس الآريوباجوسي المجهول (Pseudo-Dionysius the Areopagite) (نحو القرنين الخامس والسادس الميلاديين): واحد من أعلام اللاهوت والفلسفة المسيحية من أواخر القرن الخامس ومطلع القرن السادس الميلاديين وكان له الكثير من الكتابات الصوفية التي انتشرت في ربوع الشرق المسيحي، وكان يقدّم نفسه بأنه تلميذ بولس الرسول.

المثالية في أوروبا من خلال ترجمة أعمال الأسقف ديونيسيوس المجهول علىٰ يد سكوتوس اريجينا سنة (٨٥٠م)(١).

لكن الصوفية ضربت بجذورها في اتجاه آخر أيضًا. سبق لنا رؤية النزعة المبكرة التي نظرت إلىٰ علي بن أبي طالب وجماعة من آل بيته فيما بعد علىٰ أنهم تجسيد لله ﷻ. وليس تصور الإنسان للخالق جل وعلا تصورًا صعبًا في بلاد المشرق عندما يقترب الله من عباده. ويسهل تحول النبي السامي الذي يتحدث الله إلىٰ عباده عن طريقه إلىٰ كائن إلهي يستقر به الله وقد يعبده الناس. ولكن إذا كان يصح هذا التصور مع أحد البشر، فلماذا لا يصح مع غيره؟ ألا يمكن أن يصل الإنسان إلىٰ هذا الاتحاد عن طريق الشعائر والعبادات الخالصة لوجه الله؟ وإذا كان أحد البشر هو ابن الله، ألَا يستطيعوا أن يصبحوا جميعًا أبناءه إن اتخذوا الوسيلة التي تقربهم إلىٰ الله زلفىٰ؟ وكان لوحدة الوجود شبه المفهومة التي لطالما استترت وراء الهمم الشرقية دورها. فيصل الدرويش في رقصة المولوية العنيفة إلىٰ مرحلة الوجد الدائم عن طريق ضرب الطبول والغناء الإيقاعي، ويغرق في فضاءات اللاوعي الذي يشعر فيه بوحدانية الله. وقد انتقل مؤقتًا من هذا المشهد الحافل بالتعدد إلىٰ بحر الوحدانية، وسوف يصل عند الموت، إن ثابر علىٰ الطاعة، إلىٰ ذلك المأوىٰ الذي من شأنه أن يشعر فيه بنعيم الله والخلود الأبدي. ولسنا نتحدث ههنا عن الفلاسفة الهادئين الذين يحصدون أفكارهم بعد عناء النظر والتأمل، ولكن عن أناس، كثيرًا ما يأخذون من العلم بطرف، يرجون الله بقلوب خاشعة وعيون دامعة أن ينجيهم من عذاب الآخرة.

كان أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ للهجرة) واحدًا من أوائل من آمنوا بوحدة الوجود. وكان ابنًا لأبوين فارسيين، وكان أبوه من أتباع زرادشت. ذاع صيت البسطامي في الزهد والورع، وكان أيضًا من أعلام التأليف في الصوفية (إذ كان ممن استعان الغزالي بكتبهم) وعُرف بالكرامات إلىٰ جانب انقطاعه للعلم وشدة

(١) يوهانز سكوت اريجينا (Johannes Scotus Eriugena) (٨١٥-٨٧٧م): فيلسوف ايرلندي عاش في فرنسا واستن مذهبًا صوفيًا استنادًا إلىٰ الأفلاطونية المحدثة ويتمثل جوهر هذا المذهب في كتابه «في الطبائع الإلهية».

التقشف. ولكن من الواضح أيضًا أنه عُرف ببعض الشطحات المترتبة علىٰ إيمانه بوحدة الوجود ووصلنا اسمه مرتبطًا بقوله: «طوبىٰ لي، فأنا أحمل الله داخل عباءتي». ومن الجدير بالملاحظة أن بعضا من أقواله الأخرىٰ تبيّن أنه كان يوجد، حتىٰ في عصره، أولياء صوفيون تفاخروا بأنهم كانوا قد وصلوا إلىٰ درجة الكمال وتلك القدرات الإعجازية بحيث لا تعد الأحكام الدينية والأخلاقية تنطبق عليهم. وكانت النزعة المؤمنة بأن الخلاص إيمان بلا عمل[1] التي لازمت عالم الدراويش والصوفية في العصور اللاحقة قد بدأت بالفعل.

إلّا أن أعظم اسم في هذا الرعيل الأول من القائلين بوحدة الوجود هو الحلاج تلميذ الجنيد الذي نفذ فيه حكم القتل بمنتهىٰ القسوة والوحشية سنة (٣٠٩ للهجرة). ويكاد يستحيل علينا أن نصل إلىٰ أي حكم مؤكد عن آرائه ومقاصده الحقيقية. فبرغم أقواله التي تبدو أشد إيمانًا بوحدة الوجود، مثل «أنا الحقُّ والحقُّ للحقِّ حقٌّ» فلم تخل دار الإسلام في العصور اللاحقة من الذين قدسوا ذكراه ووضعوه في مصاف الشهداء والصديقين. فكان وليًا في أعين الصوفيين والدراويش من أبناء عصره وإلىٰ يومنا هذا. فهو يمثل لهم في حياته ومماته روح الثورة علىٰ الشكلية والمدرسية العقدية. أضف إلىٰ ذلك أن الغزالي وهو واحد من أعلام المسلمين دافع عنه وقال بأنه علىٰ عقيدة أهل السنة رغم أنه عاب علىٰ بعض شطحاته. وفي أثناء محاكمته نفسها أمام علماء بغداد، رفض أحدهم التوقيع علىٰ فتوىٰ تكفيره، وقال إنه لم يكن واضحًا في المسألة. وصحيح أن حكومة البلاد هي التي سعت لإدانة الحلاج معتبرة أنّها مسألة تتعلق بسياسة الدولة بحسب ما تفيدنا به الروايات التي وصلتنا عن تلك الفترة. وكان الحلاج فارسيًا من أصل مجوسي، ومن البيِّن أنه كان من أهل النظر المتقدمين في التصوف. فحمل نظريته لنهايتها الشرعية وأعلن عن نتيجتها علىٰ رؤوس الأشهاد. وخاض في علم الكلام؛ واتضحت فيه أمارات الاعتزال؛ وألف في الخيمياء

(١) الخلاص إيمان بلا عمل (Antinomianism): معتقد في المسيحية يقول المؤمنون به إن الخلاص في الآخرة يعتمد علىٰ الإيمان والنعمة الإلهية إلىٰ حد أنهم قالوا إن المخلَّص ليس عليه الالتزام بشريعة موسىٰ عليه السلام.

والمسائل الباطنية. ولكن فيما يبدو أنه اجتمعت فيه مع هذه الهمة في التصوف صفات أخرىٰ أشد خطرًا. فتصوره الروايات التي وصلتنا عنه أنه كان مغرمًا بالتغير والتبدل، فكان متلونًا لا يثبت علىٰ حال، وأحاط نفسه بالمشايعين المخلصين له، وجاهد لزيادة أتباعه عن طريق صنع الحيل الشعبية. وذاع صيته بين البغداديين وزاد تبجيلهم له إلىٰ درجة خطيرة. فربما كان للحلاج مخططات خاصة به كواحد من أبناء الفرس؛ وربما كان له دور في واحدة من مؤامرات الشيعة؛ وربما لم يكن شيئًا اللهم إلّا متعبدًا شاطح الفكر، اشتد عزمه بموجة مفاجئة من إثارته لعوام الناس، فلاقىٰ بها أعظم محاكمة وأشد خطر لا بد وأن يقابله المتعبدون. إلّا أن الأوضاع ببغداد في هذا الوقت لم تكن لتسمح لأولي الأمر بالإقدام علىٰ أية مجازفة. فكان المقتدر بالله خليفة المسلمين آنذاك وكانت الخلافة في يديه المرتعشتين آخذة في الانزلاق للهاوية؛ إذ كان للفاطميين اليد العليا بشمال أفريقيا، وهيمن القرامطة علىٰ الشام والجزيرة العربية، وكانوا يهددون بغداد نفسها. وكانت فارس تغص بمدعي النبوة وأبناء البلاد الأخرىٰ من كل صوب وحدب. ونفذ حكم القتل في ابن الشلمغاني ببغداد بعد قتل الحلاج بثلاثة عشر سنة بناء علىٰ أسباب مشابهة؛ وكانت المؤامرة الشيعية ضد الدولة ما تزال أشد تورطًا في حالته. ولا يمكننا أن نختم الحديث عن الحلاج إلّا بكلام ابن خلكان (ت ٦٨١ للهجرة) حين قال: «وبالجملة فحديثه طويل وقصته مشهورة والله يتولىٰ السرائر». وعلينا أن نترك مع الحلاج النظر مؤقتًا في تطور الصوفية ونعود للمعتزلة وإلىٰ الأشخاص الذين سئموا من دقائقهم الجافة.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

ظهور الكلام عند أهل السنة؛ الأشعري؛ تراجع المعتزلة؛ تحول الزندقة إلىٰ كفر؛ تطور علم الكلام علىٰ أيدي الأشاعرة؛ ظهور الكلام الظاهري؛ ابن حزم؛ اضطهاد الأشاعرة؛ الاستيعاب النهائي للكلام.

❀ ❀ ❀

رفض أهل الحديث في البداية كما تقدم الانخراط في أية نقاشات تتطرق للأمور التي يسلمون بها تسليمًا. وكان من دأب مالك بن أنس أن يقول: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» ولكن ما كان هذا الموقف ليعمر طويلًا في دار الإسلام. ولا يمكن أن ينقسم العالم إلىٰ قسمين أحدهما متمسك بالنقل والآخر بالعقل. ولذلك قام في أهل السنة مع مرور الوقت رجال كانوا مستعدين شيئًا فشيئًا لتقوية الإيمان الذي وقر في صدورهم عن طريق العقل. فذهبوا إذن إلىٰ الاستعانة بالكلام ليواجهوا به الكلام عند المعتزلة؛ وأصبحوا متكلمين ووُضع بذلك علم الكلام الإسلامي. وتاريخ هذا التحول في منهج أهل السنة هو الذي علينا النظر فيه من فورنا.

أحيطت بدايات هذا التحول المنهجي بقدر طبيعي من الغموض. فكان في البداية عبارة عن انحراف لا شعوري تدريجي ولم يشعر الناس بوجوده. ومن دأب العقل البشري أنه ينزع إلىٰ أن ينسب حركات واسعة إلىٰ شخوص بأعينهم، ولذلك تأكدت هذه النزعة عندما نظروا إلىٰ هذه الحركة في الماضي بعد ذلك ونسبوها بأكملها إلىٰ الأشعري. والحق أن التغيير وثب فجأة مع الأشعري، بشكل ما، إلىٰ الوعي الذاتي بطبيعة الأمور، ولكنه كان آخذًا في التبلور منذ

فترات طويلة. فكان الجنيد كما رأينا يناقش مسائل التوحيد ولكن خلف أبواب موصدة. وقال الشافعي إنه ينبغي أن توجد جماعة من الرجال المؤهلين للدفاع عن الدين وتطهيره من البدع؛ ولكن الأمر لا يخلو من الشر الكبير إذا أصبح عامة الناس علىٰ علم بحججهم. وأثيرت الشبهات بحق حول المحاسبي الذي عاصر أحمد بن حنبل لأنه كان يدافع عن دينه بالحجة، ولذلك استاء منه الإمام أحمد. وطال الكرابيسي (ت ٣٤٥ للهجرة) الذي عاصر الإمام أحمد الاستياء عينه، وربما تطول القائمة بسهولة. والأهم أن الحركة تجلت علىٰ الساحة وأعلنت عن نفسها جهارًا في آن واحد في أراضي الإسلام التي تفصلها مسافات شاسعة عن بعضها البعض. ففي العراق الأشعري المتوفىٰ بعد سنة (٣٢٠ للهجرة)؛ وفي مصر الطحاوي المتوفىٰ سنة (٣٣١ للهجرة)؛ وفي سمرقند الماتريدي المتوفىٰ سنة (٣٣٣ للهجرة). ومن هؤلاء لم يتبق من الطحاوي اللهم إلَّا اسمه؛ وأفل نجم الماتريدي أمام نجم الأشعري؛ وأصبح الأشعري في نظر جمهور المسلمين البطل الذي تصدىٰ وحده للمعتزلة حتىٰ أسقطهم. وحسبنا أن نهتدي بحياة الأشعري ومواقفه الكلامية في فترة التغيير هذه؛ ولا بد وأن الآخرين لم يحيدوا عن درب الأشعري.

وُلد الأشعري بالبصرة سنة (٢٦٠ للهجرة)، وهي السنة التي توفي فيها الكندي واختفىٰ فيها محمد المنتظر من المشهد الإسلامي. فدخل في عالم غاص بالتخمر الفكري، إذ كان العلويون بمختلف طوائفهم علىٰ أشدهم في دعواهم بأنهم أصحاب الإمام المعصوم. وحمل الزيدية والقرامطة راية الثورة والعصيان. ولم يكن للإعلان الصادر سنة (٢٣٤ للهجرة) الذي قال إن القرآن كلام الله غير مخلوق تأثير، حتىٰ ذلك الوقت، في إسكات المعتزلة. وتوفي أبو يزيد البسطامي الصوفي القائل بوحدة الوجود سنة (٢٦١ للهجرة). وكان الأشعري نفسه من أفضل الأنساب في جزيرة العرب ومن عائلة من أشد المتمسكين بمذهب أهل السنة والتي حظيت بمكانة مميزة في التاريخ الإسلامي. وشاءت الصدفة أن يعيش في صغره في كنف الجبائي -المعتزلي- الذي تزوج بأمه كما تقول إحدىٰ الروايات. فقام الجبائي علىٰ تربيته وظل الأشعري من أعلام الاعتزال، وألف فيه كتبًا، وخطب فيه خطبًا، إلىٰ أن بلغ من العمر أربعين سنة.

حدث شيء غريب للأشعري بعد أن أتمَّ الأربعين؛ إذ صعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادىٰ بأعلىٰ صوته قائلًا: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله تعالىٰ لا يُرىٰ بالأبصار، وأن أفعال البشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد علىٰ المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم». كان هذا الصوت نذير شؤم؛ ذلك أنه أعلن عن انقضاء التفوق الفكري للمعتزلة علانية وأنهم سيواجهون من لدن ذلك الوقت بأسلحتهم التي صنعوها. ولا نعلم مطلقًا ما الأسباب التي أدت لهذا التغيير في فكر الأشعري؛ إذ لم تصلنا رواية مؤكدة[(١)*] عن سبب رجوعه عن عقيدة الاعتزال. فتقول إحدىٰ الروايات المفعمة بالحقيقة النفسية أنه في شهر رمضان عندما أنهكته الصلاة والجوع، رأىٰ رسول الله في منامه ثلاث مرات، يأمره بأن يرجع عن كلامه الباطل ويبحث عن اليقين في الكتاب والسنة، ويعده بأنه إذا وهب نفسه لدراسة الكتاب والسنة فإن الله سوف يذلل له الصعاب ويعينه علىٰ فهم جميع المعضلات. وانصاع الأشعري لطلب رسول الله، وفيما يبدو أن عقله كان منفتحًا؛ فزالت السخافات والتناقضات القديمة ولعن المعتزلة وسائر أعمالهم.

يتيسر لنا أن نرىٰ أن دماء الجنس العربي التي جرت في عروق الأشعري ربما هي التي تسببت في رجوعه إلىٰ رب آبائه، رب العالمين[(٢)*]، الذي يجب التصديق بكلماته علىٰ أنها برهان علىٰ نفسها. وتروي الإشاعات التي تُنُوقِلت في ذلك الوقت حكايات غريبة عن الضغوط التي مارسها الأشراف من أقربائه وعائلته، ويمكننا غض الطرف عنها. فعندما رجع الأشعري عن الاعتزال أصبح من أشد الناس تحاملًا عليه وتشنيعًا به. فتقابل مع الجبائي أستاذه القديم في مناظرات عامة مرارًا وتكرارًا حتىٰ انسحب الشيخ العجوز منها. ووصلتنا واحدة من هذه المناظرات الأسطورية باختلاف رواياتها. وقد لا يكون أي منها صحيحًا دقيقًا، ولكن الشاهد منها أنها تبين التغير الذي حدث في موقف الأشعري.

---

(١) * النص الأصلي: «إذ لم تصلنا سوىٰ الأساطير».

(٢) * النص الأصلي: «إله الصحراء».

فيُروىٰ أن الأشعري قال له: «ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟» فقال الجبائي: «المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة». فقال الأشعري: «فإن أراد الصبي أن يرقىٰ إلىٰ أهل الدرجات هل يمكن؟» قال الجبائي: «لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها». قال الأشعري: «فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن؟» قال الجبائي: «يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك، وأمتّك قبل أن تنتهي إلىٰ سن التكليف». قال الأشعري: «فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟» فانقطع الجبائي، وخرج الأشعري منتصرًا. ومات الشيخ بعدما هجره تلميذه بثلاثة أعوام. ويعتبر الذين رووا لنا هذه الرواية أنها تدحض قول المعتزلة في أن الله تعالىٰ يجب عليه مراعاة «الأصلح» لعباده. في حين يتمسك أهل السنة كما رأينا بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

لكن لهذه الرواية أيضًا أهمية أخرىٰ وأوسع بشكل ما. فهي تعد احتجاجًا علىٰ المعتزلة الذين أعملوا عقولهم في فهم الدين، وقالوا إن الإنسان قادر علىٰ التعبير عن كنن الكون وإدراكها بإعمال عقله وفكره. وهي بهذه الطريقة تمثل جوهر الموقف الأشعري، أي الرجوع عن المهمة المحالة التي تقتضي الخروج بمنهج كلامي يعوّل علىٰ العقل تعويلًا بحتًا والأخذ بالكتاب والسنة وما ورد عن سلف الأمة.

تصف الروايات التي تقدم ذكرها التغيير بأنه كان فجائيًا، في حين توضح الدلائل الواردة في مؤلفاته أنه لم يكن كذلك؛ إذ مر الأشعري في رجوعه عن الاعتزال بمرحلتين. فأثبت في المرحلة الأولىٰ الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الخبرية كالوجه واليدين والقدمين ونحو ذلك. ولم يُؤوِّل شيئًا في المرحلة الثانية التي من الواضح أنها حدثت بعد انتقاله إلىٰ بغداد وتعرضه للتأثير القوي للحنابلة هناك.

ولكنه ارتضىٰ بالإيمان بظاهر التجسيم بلا كيف ولا تشبيه. والقول الأول موجه ضد المعتزلة، الذين ألحوا في السؤال عن طبيعة وإمكانية هذه الأشياء في الخالق جل وعلا؛ والآخر ضد المشبهين والمجسمين، ومعظمهم من غلاة الحنابلة والكرامية، الذين قالوا بوجود هذه الأشياء في الله مثل نظائرها في البشر. ومع ذلك كان الأشعري طيلة الوقت علىٰ أتم استعداد للدفاع عما استقر إليه والانقضاض علىٰ خصومه بالحجة الدامغة.

سنفهم تفاصيل منهاج الأشعري علىٰ نحو أفضل بقراءة رسالته في العقيدة وكذلك رسالة الفضالي التي تجري علىٰ مذهب الأشعرية بالدرجة الأولىٰ. وقد أوردنا كلتا الرسالتين في الملحقات[1]. ومن الضروري أن نلفت انتباهكم في هذا المقام إلىٰ اثنتين فقط من المسائل الأكثر غموضًا. توقعات الأشعري «كانت» في جوابه عن ذلك التساؤل العويص الذي يقول: «ما الشيء؟»؛ إذ اعتبر المتكلمون المتقدمون، السنيون والنظريون، وكذلك المتأخرون منهم الذين لم يسيروا علىٰ نهجه، كما رأينا، أن الوجود ما هو إلَّا صفة من صفات الموجود. ولطالما كان الموجود في الخليقة ولكنه كان يفتقر إلىٰ صفة «الوجود»؛ ثمَّ أضيفت تلك الصفة إلىٰ صفاته الأخرىٰ فأصبح موجودًا. ولكن الأشعري ومن تبعه قالوا إن الوجود عين الموجود وليس صفةً أو حالًا، وإن كانت ذاتية أو ضرورية. انظر الموضوع بأكمله في الملحقات.

تبنىٰ الأشعري موقفًا وسطيًا في المسألة العويصة الثانية وهي الإرادة أو كما يحب المسلمون تسميتها بقدرة العباد علىٰ خلق أفعالهم. كان الرعيل الأول من أهل السنة يؤمنون بالقضاء والقدر إيمانًا مطلقًا؛ أما المعتزلة فساروا علىٰ أصل العدل عندهم وقالوا بأن العباد قادرون علىٰ خلق أفعالهم خيرها وشرها. وسلك الأشعري مسلكًا وسطيًا بين قول أهل السنة وقول المعتزلة. فقال إن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يخلقون. وأنَّا لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًا إلَّا ما شاء الله. والله يخلق في مخلوقاته القدرة والاختيار. ثم يخلق فيهم أفعالهم

(١) المرجع الثالث: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري «في إبانة قول أهل الحق والسنة» والمرجع السادس: كفاية العوام في علم الكلام لمحمد بن الشافعي الفضالي.

التي تتوافق مع القدرة والاختيار اللتان خلقهما. ولذلك فإن الله هو الذي يخلق أفعال المخلوقات من حيث القدوم عليها ومن حيث فعلها؛ ولكن أفعال المخلوقات مكتسبة. فالكسب يعني أن الأفعال تتوافق مع قدرة المخلوقات واختيارهم، التي خلقت فيهم من قبل، دون أن يكون لهم أدنىٰ تأثير في الفعل. فما الإنسان إلّا محل الفعل أو فاعله. ومن المفترض أن الأشعري علىٰ هذا النحو قد دافع عن إرادة الإنسان وحمَّله المسئولية عن أفعاله. وقد نشك فيما إذا قد استوقفته النقطة الثانية كثيرًا. فكان يؤمن بأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ولم يلق بالًا لأصل العدل عند المعتزلة. فربما كانت نية الأشعري قد انحصرت في تفسير وعي الإنسان بإرادته، مثلما فعل البعض في العصور المتأخرة. وهذا التشابه الذي يجمع الأشعري في هذه المسائل بفكرة الانسجام الأزلي عند ليبنتز[(١)] وتصور الوجود عند كانت يبين المكانة العالية التي يجب أن يحتلها الأشعري بسبب أصالة فكره. فلم يكن رجوعه عن الاعتزال وأهله بسبب موجة من المشاعر الدينية ولكن لإدراكه أن فروضهم اعتمدت علىٰ أساس في غاية الضيق وتلونت بلون مدرسي في غاية العقم. وانتقل الأشعري إلىٰ الرفيق الأعلىٰ بعد سنة (٣٢٠ للهجرة) وكان آخر كلامه في الدنيا التشنيع بالمعتزلة وسائر أساليبهم.

وما نحن بحاجة إلّا أن نذكر بضع كلمات عن الماتريدي. تنتسب العقائد النسفية التي أوردناها بالملحقات إلىٰ المذهب الماتريدي. وكان الماتريدي والطحاوي من أتباع الإمام أبي حنيفة الذي اتصف بسعة الأفق ورُمي كثيرًا بالاعتزال والإرجاء. وعادة ما يحصي المتكلمون المسلمون نحو ثلاثة عشر مسألة

---

(١) لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (١٦٤٦-١٧١٦): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. ويعدّ لايبنتز من أنصار المذهب العقلي، فهو يرفض مقولة أنّ العقل صفحة بيضاء ويعترض علىٰ القائلين بالنزعة الحسّيّة والتجريبيّة، ويعتقد في المقابل أن مصدر المعرفة هو العقل، وأنّ «النّفس تمتلك منذ الأزل مبادئ المفاهيم والمصادرات (Postulates) المختلفة، التي لا توقظها إلاّ الأشياء الخارجيّة ... ونادىٰ لايبنتز بأنّ معيار الحقّ هو الوضوح وانعدام التناقض». ويرىٰ لايبنتز أن «النظام الخلقي هو جزء من إدراكاتنا المميّزة، المطابقة لطبيعتنا وطبيعة الوجود، فواجبنا أن نتوقّف عن العمل إذا كانت إدراكاتنا مشوّشة ومغلوطة، فما الخطيئة إلاّ العقل الصادر عن إدراك ناقص». وعُرف لايبنتز بالتفاؤل وقال إن هذا الكون هو أكمل خلق الله بحيث لا يمكن أن يوجد أكمل منه.

من مسائل الخلاف بين الماتريدي والأشعري ويعترفون بأن سبعة منها لا تعدو كونها من باب التغليب. ونميز هذه المسائل الواردة بالعقائد النسفية بنجمة صغيرة بجوارها.

أوشكنا الآن علىٰ الانتهاء من المعتزلة. فقد انتهىٰ عملهم كقوة بنائية. ويوجد من هذا الوقت فصاعدًا علم للكلام عند أهل السنة، ولا تدل كلمة «متكلم» اللهم إلَّا علىٰ عالم بالكلام، سواء لهذا الجناح أو لذاك. ولذلك راح المعتزلة يتراجعون عن المشهد الفكري بتدرج وهدوء، شأنهم في ذلك شأن أية أداة أدت دورها ولم يعد لوجودها أية أهمية تذكر. وما زال عليهم أن يقاسوا أحيانًا من الاضطهادات، ولم يخل العالم الإسلامي لمئات السنين من الأشخاص الذين استمروا في تسمية أنفسهم باسم المعتزلة؛ إلَّا أن بدعهم انحصرت في مذاهبهم ولم تعد تشكل مسائل ساخنة في أعين جمهور المسلمين. وإنّا بحاجة الآن إلىٰ أن نلفت الانتباه لبعض الرموز والوقائع القليلة في هذه الحركة المحتضرة. يسلط المؤرخون المسلمون تركيزًا كبيرًا علىٰ تحمس الخليفة القادر بالله الذي تولىٰ الخلافة من سنة (٣٨١ هـ) إلىٰ (٤٢٢ هـ) لمذهب أهل السنة. ويروون لنا كيف قام باضطهاد واستتابة المعتزلة والشيعة وغيرهم من الزنادقة.

لكن تواجهنا صعوبات جمة في تعقب هذا الاضطهاد، مما يحتمل أنه ما كان إلَّا مجرد اضطهاد اسمي. كان القادر بالله من أشد المتمسكين بمذهب أهل السنة، وألف رسالة في الكلام وأمر بتلاوتها في خطبة الجمعة من كل أسبوع[1]. إلَّا أنه لم يكن ذا سلطان خارج قصره. فكان واقعًا تحت سيطرة الشيعة البويهيين الذين حكموا بغداد والخلافة كما رأينا (من ٣٢٠ إلىٰ ٤٤٧ للهجرة). ويقال إن هذه الاضطهادات المشكوك في أمرها وقعت في سنة (٤٠٨ للهجرة) وسنة (٤٢٠ للهجرة). ويُحكىٰ من جديد أن أحد الأندلسيين شد الرحال إلىٰ

(١) علَّه يقصد «الاعتقاد القادري» وهو عقيدة أهل السنة التي كُتبت للخليفة القادر العباسي وتليت في مساجد بغداد وجوامعها وأقرتها طوائف أهل السنة، كما حكىٰ ابن تيمية في كتاب «درء تعارض العقل والنقل» وفيه أن الذي كتب (الاعتقاد القادري) هو الشيخ أبو أحمد الكرخي الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة ... واشتهر أن الاعتقاد القادري ألّفه الخليفة القادر بالله، كما حكاه أكثر المؤرخين، لكن بعض العلماء المحققين يقرر أن هذا الاعتقاد في الأصل من تأليف أبي أحمد الكرجي وكتابة القادر بالله.

بغداد نحو (٣٩٠ للهجرة) وترك لنا رسالة عن حال الأوضاع الدينية بها، إذ وجد الناس مجتمعين فيما قد يجوز لنا وصفه بأنه «برلمان الأديان». وفيما يبدو أنه كان جدالًا حرًا بين المسلمين بكافة فرقهم، أهل السنة وأهل البدع، والبارسيين والملحدين، واليهود والنصارىٰ- والكفار من كل شكل ولون. وكان لكل حزب متحدث باسمهم، ويُتلو علىٰ مسامعهم قبل البدء قاعدة المناظرة التي لا تجيز لأحدهم الاستشهاد بالكتب المقدسة لعقيدته، وإنما حسبه استنباط الحجج المبنية علىٰ العقل. وذهب الأندلسي الورع إلىٰ اجتماعين منهما ولكنه أبىٰ أن يعرض نفسه للتهلكة بأية زيارات أخرىٰ. وندرك في روايته الرعب الذي بُث في قلوب أهل السنة الأندلسيين من هذه المناظرات- فلطالما استحسنت الأندلس، مسلموها ومسيحيوها، الفرقة الأكثر استقامة. ولكن لا بد أن الحرية الدينية علىٰ الأقل قد اتسعت بشدة في بغداد إذا كانت هذه المناظرات قد أبيحت بها. ومن الممكن أنها كانت جلسات لإخوان الصفا التي قابلها هذا الإسباني وهاله أمرها. وهو نفسه يتحدث عنها بوصفها مناظرات اجتمع فيها المتكلمون.

لكن مزيج السلطة الشيعية والسنية في بغداد منح مختلف فرق الزندقة فرصة في الحياة؛ إلَّا أن الأمر كان مختلفًا في أراضي السلطان محمود الغزنوي الآخذة في الاتساع. وكان هذا الحاكم الثائر ضد التقاليد قد اعتنق عقيدة الكرامية المجسمة، وهي أشد الفرق الإسلامية التي تمسكت بظاهر النص. وترتب علىٰ ذلك أنه أبغض سائر أشكال الاعتزال وسائر أنواع المتكلمين، وتعرضوا لاضطهاد جد حقيقي علىٰ يديه. ومن المحتمل جدًا أن القادر -سيده الروحي- قد حثه علىٰ القيام بهذا الاضطهاد؛ ومن الممكن أيضًا أن تنامي قوة الغزنوي ربما قد حمت القادر بالله إلىٰ حد ما من البويهيين خشية منها. فأخذ الغزنوي أصفهان منهم سنة (٤٢٠ للهجرة) وأقام علىٰ أرضها محنة كبيرة للشيعة والزنادقة بسائر أنواعهم.

نواصل حديثنا عن المعتزلة ونقول إننا عندما نصل إلىٰ الغزالي وزمانه سنجدهم ما عادوا يشكلون خطرًا صارخًا علىٰ الدين. وقال هذا العالم أن آراءهم لا تعتبر منكرة علىٰ الرغم من أنها ربما تكون مغلوطة في بعض النواحي. أضف إلىٰ ذلك أنه في سنة (٥٣٨ للهجرة) توفي الزمخشري ذاك النحوي العظيم الذي

كثيرًا ما يطلق عليه آخر المعتزلة. ولم يكن الزمخشري من أهل الاعتزال بحالٍ، ولكن زندقته إما اتصفت بلطفها أو تلقاها الناس بلطف. وسوف يتضح هذا الأمر في مسألة واحدة؛ إذ قام البيضاوي (ت ٦٨٨ للهجرة) بمراجعة تفسيره للقرآن الكريم المسمىٰ «الكشّاف» بما يتوافق وعقيدة أهل السنة، وهو يعتبر بهذا الشكل أشهر التفاسير وأجلها[1]. وقد طُبع تفسير الكشاف بنسخته الأصلية التي لم تطلها يد التعديل مرات عدة بالقاهرة. كما أن ابن رشد -الأرسطي الفكر- المتوفىٰ سنة (٥٩٥ للهجرة) لم يكد يفرق في تفنيده لحجج المتكلمين بين المعتزلة وغيرهم. وما كانوا في ناظريه إلّا شعبة أخرىٰ من شعب علماء الكلام المدرسيين، جاؤوا بفكرة أفضل نوعًا ما، ربما من حيث المنطق والحجة. ومذ ذلك الوقت وحتىٰ العصور الحديثة إلىٰ حد ما وهناك حالات متفرقة من المتكلمين الذين سمُّوا أنفسهم بالمعتزلة أو سمَّاهم الناس بالاعتزال. وقد كانوا علىٰ أرض الواقع من أتباع النزعة المدرسية الذين اتسمت آراؤهم بغرابة أطوارها. وأخيرًا تعد تسمية المذهب العريض لمسلمي الهند في الوقت الحاضر لأنفسهم بهذا الاسم في غاية التضليل ولا تمت للتاريخ بصلة. ونعرج الآن لاقتراح وليس لتعقب بعض العواقب غير الكلامية لعلم الكلام سالف الذكر.

يتزايد النظر من هذا الوقت إلىٰ الزندقة علىٰ أنها ليست ما يجب التشديد علىٰ اعتباره كفرًا محضًا، بشكل أو بآخر. فمن البيّن أن أهل الأهواء في المرحلة المتقدمة ينقسمون الآن في اتجاهين، يميل جزء منهم للأشكال الألطف من الزندقة ويميل الآخر إلىٰ الشك بمفهومه الأوسع، فيمرون بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة + الأرسطية، ومن ثَمَّ ينقسمون إلىٰ دهريين، وربوبيين، وإلهيين. ولذلك فقد رأينا أعمال الفارابي وإخوان الصفا من قبل. وانتقلت تعاليم إخوان الصفا إلىٰ الإسماعيليين الذين طوروها في حصونهم الجبلية -مراكز قوتهم- التي تناثرت من فارس إلىٰ الشام. ولهؤلاء أسماء مختلفة منها الحشاشين؛ ومنها الباطنيين بالمفهوم الأضيق -ويقتصر المفهوم الأوسع لهذا الاسم علىٰ الفرقة التي قالت

---

(١) يسمىٰ «تفسير البيضاوي» أو «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للإمام شيخ الإسلام قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي.

بوجود معاني باطنية محجوبة للنص القرآني بخلاف المعاني الظاهرة- ومنها أهل التعليم، وهي الفرقة التي تتلقىٰ تعليمًا سريًا علىٰ يد إمام يوحىٰ إليه من السماء، وسوف نستفيض في الحديث عن هذه الفرق في مقام لاحق. وحسبنا أن نلاحظ ههنا كيف تحولت الفلسفة المسالمة بل الرقراقة لإخوان الصفا إلىٰ سياسة متحاربة علىٰ أيدي أشياع هذه الفرق وخناجرهم. ويقع في هذه الفترة أيضًا بعض الأسماء المعروفة والمشكوك في سنيَّة بعضها وفاقت سنيَّة البعض الآخر مجرد الشك. فتمكن البيروني (ت ٤٤٠ للهجرة) حتىٰ في بلاط محمود الغزنوي من الإبقاء علىٰ مكانته والحفاظ علىٰ رباطة جأشه. إلَّا أننا قد نشك في مدىٰ انتسابه لعقيدة الكرامية أو حتىٰ تدينه بدين الإسلام. ولا جَرَمَ أنه كان أول من نبغ في العلوم في الهند وإنديكا وكتب في التواريخ والتقويم، وهو رجل تبيّن قدراته وإنجازاته أن طرائقنا الحديثة المزعومة قديمة بقدم العبقرية الإنسانية نفسها. ولزم البيروني الصمت في الدين، ولكنه نال رضاء الغزنوي بكشفه القاسي عن مواطن الضعف في سلالة الفاطميين. وهو يحتل في هذه الإلمامة منزلة العالم الذي شق طريقه في العلم دون إيذاء المشاعر الدينية للآخرين.

كان ابن سينا (ت ٤٢٨ للهجرة) ممن عاصروا البيروني، ولكن طبيعته اختلفت عنه وصُبت سطور كتاباته في مواضع مختلفة. فكان يحب الترحال من بلاط لآخر في شمال بلاد فارس. وتوخىٰ الحرص في تحاشي محمود الغزنوي السني الذي اتصف بالحزم والشدة؛ وتقبل البويهيون ومن علىٰ شاكلتهم مثل البدع التي قال بها بصدر أكثر رحابة. فكان موسوعة عصره إذ وهبه الله قوة جبارة علىٰ الحفظ والتذكر وشهية لا تشبع من مطالعة الكتب الفكرية. وفاقت أعماله العلمية، وبخاصة كتابه في الطب، كافة الحدود لتضع المشرق الإسلامي وأوروبا الوسيطة في عباءة واحدة، ما يزال الأول حبيسًا فيها إلىٰ زماننا، ولم تتحرر الثانية منها اللهم إلَّا في القرن السابع عشر. ونهل العلم من فلسفة أرسطوطاليس وكان متصوفًا، كما كان حال سائر المسلمين الذين درسوا فلسفة أرسطوطاليس. ولا يتضح لنا كيف مكَّنه تصوفه من التوفيق بين القرآن وفلسفته؛ فقلما أوضح أمثال هؤلاء الرجال مقاصدهم ولم يلفظوا بسائر ما جال في فكرهم. وكان أيضًا

من الطلاب المجتهدين في طلب العلم والمداومة علىٰ تلاوة كتاب الله، وظهر منه الإخلاص في سائر التكليفات الدينية العامة. إلَّا أن العالم الإسلامي يؤكد علىٰ أنه خلف وراءه وصية تدافع عن الرياء فيما يتعلق بدين البلد التي يعيش بها المرء؛ أي أنه لا عيب علىٰ الفيلسوف في تأدية الشعائر الدينية التي لا معنىٰ لها عنده. وكان لابن سينا هو الآخر أهمية كبيرة في عصره، ولو كانت الفلسفة محور اهتمامنا لكنا أوفيناه حقه من الدراسة. وهو علىٰ هذه الحال يضع لنا الانفصال الواقعي بين دارسي الكلام ودارسي الفلسفة.

ثمة اسم آخر علىٰ نفس القدر من الشهرة ولكنه أقرب إلىٰ قلوبنا وهو عمر الخيام الذي توفي بعدهما بفترة طويلة نحو سنة (٥١٥ للهجرة). كان الخيام هو الآخر من أهل الشهوات، ولكن من نوع أشد تشاؤمًا وأكثر عمقًا. فلم يكن الخمر بالنسبة له مجرد كؤوس يحتسيها مع صحبته، وإنما كان سبيلًا للهروب من الدنيا وأعبائها[١]. واتخذت علومه أيضًا بعدًا أشد عمقًا؛ فلم ينشغل بجمع حكمة الماضي وتصنيفها، إذ يعد التقويم المعدَّل الذي وضعه أكثر مثالية من التقويم الذي نستخدمه حتىٰ في زماننا[٢]. وما زالت عقيدة الخيام لغزًا نحار فيها مثلما حيَّرت رفاقه وخلانه. ولكن يرجع عدم إفصاحه عن عقيدته بوضوح إلىٰ أنه لم يتوصل إلىٰ حقيقة مؤكدة ليعلنها. وتكاد تكون آخر كلمات نطق بها في الحياة هي الكلمات التي قالها رابليه قبل وفاته: «إني راحل لعلي ألتمس نور العلي العظيم[٣]». وتربط الوقائع التاريخية اسمه باسم الغزالي حيث لم يسلم أي منهما

---

(١) من أشعاره في صحبة الكأس:

سمعتُ صوتا هاتفا في السحر — نادىٰ من الغيب غفاة البشر
هبوا املأوا كأس المنىٰ — قبل أن تملأ كأسَ العمر كفُ القَدر

(٢) التقويم الهجري الشمسي أو التقويم الفارسي ويسمىٰ أيضا بالتقويم الجلالي نسبةً لجلال الدولة ملك شاه سلطان السلاجقة، وضعه عمر الخيام بمعاونة سبعة من علماء الفلك ويعتبر أدق التقاويم المعمول بها علىٰ وجه الأرض حاليًا حيث تبلغ نسبة الخطأ فيه يوم واحد فقط لكل ٨.٣ مليون سنة، في مقابل نسبة الخطأ للتقويم الميلادي البالغة يوم واحد لكل ٣٣٠٠ سنة.

(٣) فرانسوا رابليه (François Rabelais) (١٤٨٣\١٤٩٤-١٥٥٣): كاتب فرنسي وطبيب وراهب وعالم باليونانية ومن رموز عصر النهضة ومن أعظم الكتاب علىٰ مستوىٰ العالم.

من غيامة الشك الكوني التي لا بد أنها نزلت في عصرهما. إلَّا أن الغزالي تمكن بفضل الله، كما يقول بنفسه شاكرًا المولىٰ سبحانه، من الفرار منها؛ أمَّا الخيام فمات تحت ظلامها.

كان أبو العلاء المعري الشاعر الضرير وشادي الحرية الفكرية رجلًا في غاية الاختلاف. فليس في الأدب العربي صوتٌ كصوته وضوحًا وثقةً. فكان أديبًا لا بفيلسوف ولا بمتكلم ولا بعالم، ولئن بدا في وقت من الأوقات أنه قد اتصل بحلقة تشبه حلقة إخوان الصفا، وربما هي عين حلقتهم. وكانت روحه كروح بطل من أبطال الشعر العربي في حياة الصحراء في الأعصر الغابرة، شاعر تعلَّم كيف يحافظ علىٰ رباطة جأشه، ولم يسلم شيء من لسانه من السماء للأرض، وعاش حياته كما أراد أن يعيشها ببسالة وإقدام. وتبلورت أفكاره العظيمة في ظلام عماه وأعرب عن سخطه الشديد علىٰ النفاق والخنوع بما يذكرنا بليسينغ[1]. ولكن أبا العلاء كان واحدًا من فحول الشعراء، وصبَّ ازدراءه لرجال الدين وحاشية ذوي السلطان وأكاذيبهم، وإشفاقه علىٰ معاناة الإنسانية، وثقته في نور العقل، في قصاصات من الأشعار المدوية والمتقدة التي ليس لها مثيل في الأدب العربي. وتوفي في مسقط رأسه في معرة النعمان الواقعة بشمال الشام سنة (٤٤٩ للهجرة). وتتمثل المشكلة في حجم المعاناة التي قاساها طيلة حياته التي اختارها لنفسه وناهزت ستة وثمانين عامًا.

يمكننا العودة الآن إلىٰ تطور علم الكلام عند أهل السنة علىٰ أيدي أتباع أبي الحسن الأشعري. بات عليهم أن يشقوا طريقهم ضد المعارضين الذين كثرت أعدادهم وتعاظمت اختلافاتهم. فكان يوجد علىٰ الطرف الأول المعتزلة الذين تناقصت أعدادهم وتقلص نفوذهم وكانوا آخذين في الانتقال ببطءٍ إلىٰ مصاف

---

(١) لعلَّ المقصود هو: غوتهولد افرايم ليسينغ (Gotthold Ephraim Lessing) (١٧٢٩-١٧٨١): كاتب مسرحي وناقد أدبي وفيلسوف ألماني يعتبر من أهم كتاب عصر التنوير وساهم في تطوير الأدب الألماني بشكل كبير، كما كان أول ناقد أدب ألماني في تاريخ الأدب الألماني. ومن أقواله الشهيرة: «لو كان بيد الرب اليمنىٰ الحقيقة كلها، الحقيقة الكاملة الناجزة، وبيسراه البحث الدؤوب عنها، المترافق مع السعي الدائم والخطأ، ثم قال لي: اختر، لجثوت علىٰ ركبتي عند يسراه، وقلت له: إلهي أعطني ما في اليسرىٰ، أما الحقيقة كلها، فهي التي تليق بملكك وجلالك».

الزنادقة الذين لا خوف منهم مطلقًا، بجانب الحزب المتنامي للكفار والفلاسفة ومن سواهم، سواء ظهروا علانية أو احتجبوا سرًا. وكان في الطرف الآخر جماعة الحنابلة[(١)]* المنتمين إلىٰ المذهب الفقهي الوحيد الذي ألقىٰ بأعباء كلامية علىٰ كواهل المنتسبين إليه. ومن المؤكد أن المتكلمين في هذه الحال اختلفوا من حيث ثقل بغضهم لسائر صنوف الكلام، ولكنهم كانوا علىٰ قلب رجل واحد في أنهم حملوا السواد الأعظم من جمهور المسلمين معهم واستطاعتهم علىٰ إنفاذ ما انتهوا إليه بعُصيْ المشاغبين. وانخرط وسطهم مطورو الكلام السنيين (سيما الحنابلة) المنافسين الذين ربما شغل الماتريدية المنزلة الأهم وسطهم. فكان المذهب الأشعري إذن وليد هذا الجدل ورضيعه.

كان من المناسب إذن أن يسمىٰ الرجل الذي انضم -في النقل علىٰ الأقل- للشكل النهائي لذلك المنهاج باسم المجادل. ولكن هذا الرجل -القاضي أبو بكر الباقلاني- أكثر من مجرد مجادل. فأمجاد هذا الرجل هي التي جادت بالعناصر الأهم وإخراج الشكل الثابت لما ربما يكون هو المخطط الغيبي الأكثر روعة وجرأة، وما يكاد يكون يقينًا هو المخطط الكلامي الأكثر تعمقًا الذي أفرزته عقلية الإنسان في يوم من الأيام. فتعتبر علىٰ الجانب الأول الجواهر الفردة[(٢)] التي تحدث عنها لوكريتيوس التي انهمرت عبر الفراغ، ونظرية ليبنتز عن الجواهر الروحية[(٣)] التي تتطور ذاتيًا والانسجام الأزلي وسائر فكره، ونظرية كانت عن «الأشياء في ذاتها» كسيحة ومشوهة بجوار العقائد الأشعرية الموازية. بل لا يمكن

---

(١) * النص الألي: «رعاع الحنابلة».

(٢) الجواهر الفردة (Atoms): «قديمًا: أصغر جزء لا يتجزأ من المادة، أو بعبارة أخرىٰ ما لا ينقسم. وبها قال ديموقريطس، وسماها المتكلمون: الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجزء، أو الجوهر الفرد، أو الجوهر. قال الأشعري: زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض. وعن النظام: أن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون. وحديثًا: هي أصغر جزء من مادة عنصرية يدخل في التفاعلات الكيميائية». [«المعجم الفلسفي»، (ص/٨٨)].

(٣) موناد أو الجواهر الروحية (Monades): «لفظ أطلقه ليبنتز علىٰ كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم، وهي جواهر روحية كلها إدراك ونزوع تتحرك بنفسها، وكل تغيراتها من باطنها». [«المعجم الفلسفي»، (ص/١٩٧)].

علىٰ الجانب الآخر حتىٰ لتشددات كالفن، كما تطورت في الاعترافات الهولندية، أن تنافس الدقة المتناهية لاستنتاجات المسلمين.

نتطرق أولًا لفلسفتهم الوجودية. اتفق الأشعرية في هدفهم مع كانط، أي تثبيت علاقة العلم بالشيء في ذاته. فيعرف الباقلاني العلم إذن علىٰ أنه معرفة الشيء كما هو في ذاته. ولكنهم كانوا أكثر دقة بكثير من كانط في بلوغ ذلك «الشيء في ذاته». ولم يسلم من المقولات الأرسطية من هجومهم إلَّا اثنتين منهما: الجوهر والكيف. وما كانت المقولات الأخرىٰ، الكم، والمكان، والزمان، وغيرها، إلَّا اعتبارات توجد بشكل ذاتي في الأذهان، وليست أشياء. ولكن إن كان الاعتبار حقيقيًا فيجب أن يوجد في شيء، ولا يمكن أن توجد الصفة في صفة أخرىٰ، بل في الجوهر فقط. إلَّا أنها يمكن ألَّا توجد في أي من هذين الشيئين الذين جمعت بينهما، في العلة والمعلول علىٰ سبيل المثال، بل يجب أن توجد في شيء ثالث. ولكن لكي تجمع بين هذا الشيء الثالث والشيئين الأولين معًا، فسيكون هناك حاجة إلىٰ اعتبارات أخرىٰ وأشياء أخرىٰ توجد في هذه الاعتبارات. ولذلك سوف يفضي الأمر بنا إلىٰ تسلسل لامتناهي، وكانوا قد أخذوا من أرسطوطاليس القول بعدم جواز هذا التسلسل اللامتناهي. وليس للاعتبارات إذن وجود حقيقي وما هي إلَّا أوهام ومعدومات ذاتية. أضف إلىٰ ذلك أن قول أرسطوطاليس في المادة أصبح محالًا عندهم الآن. فهم يرون أن جميع المقولات قد زالت ما عدا الجوهر والكيف، ومن بينها الانفعال. فلا يمكن أن يكون للمادة إذن إمكان التأثر بالصورة. فالإمكان ليس موجودًا ولا معدومًا، بل ذاتية بحتة. ولكن الصورة الفاعلة وجميع العلل يجب أن تذهب أيضًا مع المادة المتأثرة. والصورة والعلل أيضًا ليسا إلَّا ذاتيات. وأمست الكيفيات لهؤلاء المفكرين مرة أخرىٰ ما هي إلَّا عوارض. فساقهم زوال الهيئات إلىٰ أن يستنتجوا أنه لا يوجد شيء من قبيل الكيف المغروس في طبيعة الشيء، وأن فكرة «الطبع» لا توجد. فلا توجد العوارض إلَّا وهي مصاحبة للكيفيات، أي العوارض. وقد تكون هذه الكيفيات إيجابية أو سلبية، ومن أهم تصوراتهم المثمرة هي إلحاق الكيفيات السلبية بالأشياء. وعندما تزول الكيفيات إذن من

الوجود، فلا بد أن تنقطع الجواهر ذاتها عن الوجود. فالجوهر زائل والكيف زائل، ولا يستغرقان إلّا لحظة.

لكنهم عندما ردوا قول أرسطوطاليس في المادة علىٰ أنها الإمكان لتلقي الصورة، ساقتهم الضرورة إلىٰ الوصول مباشرة إلىٰ القائلين بالجواهر الفردة. ولذلك أصبحوا من القائلين بالجواهر الفردة وساروا علىٰ نهجهم، كما هو الحال دائمًا. ولا تنحصر جواهرهم الفردة في المكان بل في الزمان أيضًا. فأساس سائر الهيئات، الذهنية والمادية، في العالم في المكان والزمان هو احتشاد الجواهر الروحية. ولكل منها صفات بعينها ولكن ليس لها امتداد في الزمان ولا المكان. وليس لها اللهم إلّا محل، لا حجم، ولا تلامس بعضها البعض. وما بينها فراغ مطلق. وفيما يتعلق بالزمان بالمثل، فإن جواهر الزمان -إن جاز لنا التعبير- لا تتمدد هي الأخرىٰ ولها أيضًا فراغ مطلق -من الزمان- بين بعضها البعض. وكما أن الفراغ ليس إلّا سلسة من الجواهر الفردة فكذلك الزمان ما هو إلّا تتابع من اللحظات غير المتلامسة وقفزات عبر الفراغ من واحدة لأخرىٰ مع اهتزاز عقرب الساعة. فالزمان في هذا القول قابع في حبات صغيرة ويمكن أن يوجد متصلًا بالتغير. والجواهر الروحية تختلف عن جواهر ليبنتز في أنها لا طبيعة لها في ذاتها، ولا إمكان لتطورها علىٰ مسارات معينة. فتعد الجواهر الروحية عند المسلمين تارة، ولا تعد تارة أخرىٰ، هي سائر أوجه التغير والفعل في العالم الحادث بسبب دخولها في الوجود وخروجها منه، وليس بسبب أي تغير في ذواتها.

لكن هذا القول متناهي البساطة في العالم ترك القائلين به في الصعوبة عينها التي واجهها ليبنتز تمامًا، ولكن في درجة أعلىٰ بكثير؛ إذ كان مجبرًا علىٰ الرجوع إلىٰ الانسجام الأزلي لكي يقيم علاقات منظمة بين جواهره الروحية وبعضها البعض. ورجع المتكلمون المسلمون من جانبهم إلىٰ ربهم ووجدوا في إرادته سبحانه علة جميع الأشياء.

ننتقل في هذا المقام من فلسفتهم الوجودية إلىٰ كلامهم، وهم يثبتون الآن مدىٰ تعمقهم في الكلام مثلما تعمقوا في الإلهيات. كان الوجود هو شغلهم

الشاغل في المسألة الأولىٰ، ولكنهم انقطعوا الآن للتفكير في الله جل في علاه. والحق أن فلسفتهم في جوهرها تعد شكًا يدمر إمكانية وجود فلسفة، وذلك لكي يهدوا الناس إلىٰ الله تعالىٰ وما أنزله إليهم ويجبروهم علىٰ أن يروا فيه الحقيقة الكبرىٰ للكون. ولذلك عندما يصرخ أحد الدراويش من وجده قائلًا: «هو الحق» فهو لا يقصد «الحق» بمفهومنا الغربي، أو بمفهوم الإنجيل: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ[(١)]»؛ وإنما مجرد «هو الحقيقة»- أي: اليقين الأوحد.

نعود لموضوعنا ونجدهم اشتقوا من فلسفتهم الوجودية حجة تقضي بضرورة وجود الله تعالىٰ. فلا بد أن جواهرهم الروحية كانت لها علة تسببت في حدوثها علىٰ هذا الشكل وليس علىٰ غيره؛ فمن دون العلة لا يمكن أن يحدث انسجام أو تواصل بينها. ولا بد أن هذه العلة واحدة ولا علة وراءها؛ وإلَّا يكون لدينا سلسلة لا متناهية من العلل. ووجدوا هذه العلة إذن في الإرادة المطلقة لله ﷻ، لا يشاركها شيء في فعلها ولا يؤثر عليها أية نواميس أو موجبات. وهذه القدرة هي التي تخلق الجواهر الفردة وصفاتها وتعدمها، وهي بذلك التي تحدث جميع الحركات والتغيرات في العالم. وهذه الأشياء، بمفهومنا، لا وجود لها. فعندما يبدو لنا شيء وأنه تحرك، فهذا يعني حقًا أن الله قد عدم الجواهر الفردة، أو سمح باختفائها من الوجود، عن طريق التوقف عن الوجود، كما يقول رأي آخر، وهي التي تكوِّن ذلك الشيء في مكانه الأصلي، وقد خلقها مرارًا وتكرارًا علىٰ طول المسار الذي يتحرك عليه الشيء. وهذا القول ينطبق عندهم في العلة والمعلول. فعندما يمسك الإنسان قلمًا ليكتب علىٰ قرطاس، فالله تعالىٰ هو الذي يخلق في عقله الإرادة علىٰ الكتابة، ويجري في نفس اللحظة القدرة في يده علىٰ الكتابة، فيحدث الحركة الظاهرية لليد والقلم والهيئة التي تتجلىٰ علىٰ القرطاس. ولا شيء من هذه الأشياء علة للآخر. فقد أحدث الله المركب اللازم لإحداث هذه الهيئات عن طريق خلقه للجواهر الفردة وعدْمها. فنرىٰ إذن أن الإرادة عند

(١) جاء في إنجيل يوحنا الإصحاح الرابع عشر ما نصه: «قَالَ لَهُ تُومَا: يا سَيِّدُ، لَسْنَا نَعْلَمُ أَيْنَ تَذْهَبُ، فَكَيْفَ نَقْدِرُ أَنْ نَعْرِفَ الطَّرِيقَ؟ (٥)؛ قَالَ لَهُ يَسُوعُ: نَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَىٰ الآبِ إِلاَّ بِي. (٦) لَوْ كُنْتُمْ قَدْ عَرَفْتُمُونِي لَعَرَفْتُمْ أبي أَيْضًا. وَمِنَ الآنَ تَعْرِفُونَهُ وَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ (٧)».

المتكلمين المسلمين ما هي إلّا مجرد وجود هذا الاختيار -في عقل الإنسان- الذي خلق فيه بقدرة الله. وقد لا يبدو لنا هذا الفكر في غاية الواقعية، ولكنه من المؤكد كان شديد الواقعية في عالمهم مثل أي شيء آخر. أضف إلىٰ ذلك أننا سنلاحظ كيف يعدم هذا الفكر الفواعل الموجودة في الكون نهائيًا. فليس في العالم شيء كالناموس، لأنه يسير بمقتضىٰ معجزة تتصف بالتواتر والثبات. فهم يضعون المعجزات وما نعتبرها عمليات معتادة للطبيعة في مستوىٰ واحد. وكان بوسع العالم والأشياء الموجودة به أن يكونوا مختلفين نوعًا، وأن الله لا يحدث تعارضًا. ولا يمكن أن يجتمع النفي والإثبات في شيء واحد في ذات الوقت. ولا يوجد شيء من قبيل العلة الثانوية؛ وإن ظهر مثلها فما هو إلّا وهم. فالله هو الذي يحدثها وهو الذي يحدث الهيئة النهائية لمعلولها. وليس للأشياء طبع في ذاتها: «ومن هذا الدليل يُعلم أنه لا تأثير لشيء من النار، والسكين، والأكل في: الإحراق والقطع والشبع، بل الله تعالىٰ يخلق الإحراق في الشيء الذي مسته النار عند مسها له، ويخلق القطع في الشيء الذي باشرته السكين عند مباشرتها له، ويخلق الشبع عند الأكل والري عند الشرب».

لا مشاحة أن هذا المخطط لا يسلم من الصعوبات الجسيمة، الفلسفية والأخلاقية. فهو يقيم علاقة بين الله وبين الجواهر الفردة، ولكننا رأينا بالفعل كيف تعتبر الجواهر الفردة أوهامًا ذاتية في ذهن الفرد. إلّا أن ذلك في حال أشياء العالم، التي تدركها الحواس -أي الممكنات كما يسمونها، ولا تتعلق بالواجبات. ولله صفة تسمىٰ المخالفة للحوادث. فهو ليس علة طبيعية وإنما علة حرة، وكانوا مجبرين علىٰ الاعتراف بوجود العلة الحرة بموجب المبادئ التي آمنوا بها. ولعل الصعوبة الأخلاقية أشد من الصعوبة الفلسفية. فإن لم يكن في الطبيعة نظام ولا ثبات أو ترابط فيما يتعلق بالعلل ومعلولاتها، وإن لم يوجد تطور منتظم في حياة الإنسان المادية والأخلاقية والعقلية -اللهم إلّا سلسلة من اللحظات المنفصلة- فكيف يكون هناك أي قدر من المسئولية وأي واجبات أو حقوق أخلاقية؟ وفيما يبدو أنهم أدركوا هذه الصعوبة بشكل أوضح من الصعوبة الفلسفية. وأجابوا عنها في كتبهم بالتأكيد علىٰ وجود انتظام ونظام معين في إرادة الله. فهم يرون فيها أن حياة الإنسان عبارة عن وحدة، وأن إرادة الأكل

والفعل يتزامنان مع بعضهما البعض دائمًا. ولكن من المؤكد أنهم شعروا بعدم ملائمة هذا الجواب واشتماله علىٰ مخاطر أخلاقية جسيمة لعوام الناس. ولذلك كانت دراسة الكلام، كما رأينا، محاطة بالصعاب والقيود. وأدرك المتكلمون فخاخها وشكوكها، حتىٰ لأنفسهم، وتحسروا علىٰ أنهم مجبرون علىٰ دراستها بسبب دخولهم في هذا المعترك. واعتبروا مناقشة المسائل الكلامية مع عامة الناس تجاوزًا لآداب هذا العلم. وجاهد المتكلمون والفلاسفة علىٰ السواء لإخفاء هذه الطلاسم عن جمهور المسلمين. ونلاحظ ههنا من جديد الهوة بين العالِم والعامي- ذلك الخطأ الكبير والخطر الأعظم في المجتمع الإسلامي. أضف إلىٰ ذلك أنه كان يوجد تفاوتٌ في درجة البصيرة حتىٰ بين المتكلمين، وكان من الممكن أن يصلوا إلىٰ قراءات في غاية الاختلاف عن بعضهم البعض للكتب والعبارات عينها. فكانت لتوحي لبعضهم بأنها عقائد قرآنية معتادة؛ وكان غيرهم ليروا أسفلها وخلفها محاولة لاشتقاق استنتاجات غيبية تغص بمواطن كثيرة لا تسلم من الكفر. فلطالما كان العلم الإسلامي إذن مقتصرًا علىٰ المدارس والمذاهب ولم يتعلم قط القيمة المطهرة والمنعشة للهواء الطلق في رحاب عوام الناس وعامتهم. وهذا ينطبق علىٰ المتفلسفين أكثر من المتكلمين. وكان أهم ما اتهم به ابن رشد -الشارح العظيم لفلسفة أرسطوطاليس- الإمام الغزالي هو مناقشته لهذه الدقائق الكلامية في كتب تلقاها عامة الناس.

كان هذا إذن المنهاج الذي فيما يبدو أنه قد وصل إلىٰ شكل مكتمل تقريبًا علىٰ يدي الباقلاني المتوفىٰ سنة (٤٠٣ للهجرة). ولكن لم يصاحب اكتمال هذا النظام قبول شامل أو قل قبول كبير لما جاء به في العالم الإسلامي بحال من الأحوال. فقد تمسك الناس بمنهاج الماتريدي لفترات طويلة، بل إن عقائد النسفي المتأثرة بالماتريدية يستعان بها علىٰ نطاق واسع بالمدارس التركية. وكان مما استرعىٰ النظر في القرن الخامس الهجري أن يكون أبو ذر الهروي (ت ٤٣٤ للهجرة) وكان أحد المتكلمين بهراة أشعريًا وليس ماتريديًا في ظاهره. ولم تصل الأشعرية إلىٰ الاستحواذ علىٰ عقيدة أهل السنة في المشرق إلَّا مع قدوم الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ للهجرة) ولم تغز المغرب اللهم إلَّا كنتيجة لمؤلفات ابن تومرت مهدي الموحدين (ت ٥٢٤ للهجرة). واشتدت ظلمة سبيل الأشعرية بالشبهات

والاضطهادات، التي تكاد تكون صُبَّت كاملة عليهم من الحنابلة. ولم يكن للمعتزلة قوة تشد أزرهم، ولم تظهر جهودهم العامة اللهم إلَّا في خلافات عارضة بين المتفلسفين والمتكلمين، في حين كانت آراء الإلهيين والدهريين تشق طريقها بخطىٰ ثابتة سرًا لا جهرًا. فلطالما مارست الفلسفة الإسلامية كما رأينا نوعًا من اقتصاد التعليم.

يبدو أن أزمة الحنابلة قد بلغت ذروتها بنهاية حكم تغرل بك أول عظماء السلاجقة. فرأينا من قبل أن السلاجقة كانوا قد سيطروا علىٰ مرو وسمرقند سنة (٤٢٩ للهجرة) وكان طغرل بك قد دخل بغداد سنة (٤٤٧ للهجرة) وحرر الخليفة العباسي من هيمنة الشيعة البويهيين الذين تساهلوا في أمر الدين لسنوات طوال. وكان من الطبيعي أن يتقبل طغرل بك[(١)]*، هذا الرجل التركي الذي لم يتفقه في المذاهب الكلامية، بساطة وواقعية العقائد الحنبلية.

أضيف إلىٰ هذا العامل السياسي وجود حركة كلامية علىٰ الساحة الفكرية كانت أشد عداوة للأشاعرة علىٰ مدار ظهورهم. فكان من النقاط المهمة في طريقة الأشعري نفسه، ومن تبعه من بعده، أن يضع معتقدًا يتم التعبير عنه بالمصطلحات القديمة ويشتمل علىٰ العقائد القديمة بقدر الإمكان، يصاحبه تفسير روحاني من الطبيعي ألَّا يقدر علىٰ فهمه إلَّا دارسو الكلام. وبناءً علىٰ ذلك راح المتمسكون بعقيدة أهل السنة التي لا خلاف عليها ينظرون إلىٰ ما كان يبدو في بدايته سلاحًا يُحتج به علىٰ المعتزلة بعين يزداد فيها الشك والريبة يومًا بعد يوم. وأخذ الواجب الديني بالبحث والنظر يلقي ضغوطًا متزايدة عليهم. فتلاشت قاعدة «بلا كيف» من المشهد الفكري. وأوجب الأشاعرة علىٰ المسلم أن يكون عنده سبب للإيمان الذي يقر في صدره، وإلَّا لا يكون مسلمًا حقًا، بل كافرًا. ولا جَرَمَ أنهم توخوا الحرص في وضع الحدود التي تحد سعي الفرد المسلم في هذا السبيل. فوضعوا سلسلة من البراهين متناهية البساطة لعوام المسلمين؛ أمّا الدارسون فكان بوسعهم أن يشقوا طريقهم في المنهاج الذي رسمنا معالمه أعلاه عندما يجدون من يرشدهم ويأخذ بيدهم. ومن الطبيعي أن أهل الحديث كانوا يبغضون هذه المسائل كافة.

---

(١) * النص الأصلي: «أن تستأسر طغرل بك».

ومما يسترعي النظر أن المذهب الظاهري في الفقه تحول إلىٰ مذهب في الكلام وطبق أصوله المتمسكة بظاهر النص علىٰ ضحيته الجديدة دون خوف أو تردد. وكان إمامهم في هذا الأمر هو ابن حزم المتكلم الأندلسي المتوفىٰ سنة (٤٥٦ للهجرة) بعد حياة عاصفة حفلت بالجدال والمناظرة. تميز ابن حزم بأسلوب شديد الحدة في النقد والتجريح ولم يكن من النادمين علىٰ لدغات لسانه، مما جمعه في مثل شعبي مع الحجاج الثقفي سفاك الدماء وصاحب شرطة الأمويين في العراق؛ فقيل عنه: «سيف الحجاج ولسان ابن حزم شقيقان». ولكن علىٰ الرغم مما اتصف به ابن حزم من حدة اللسان، وقوة الشخصية، ورجاحة العقل، فلم يمكَّن لآرائه في حياته، بل لم يكد يرتفع قدرها إلَّا بعد وفاته بمائة عام. فكان المتكلمون والفقهاء من حوله في الغرب منقطعين لدراسة الفقه بالمفهوم الأضيق والأشد اصطلاحية. فانكبوا علىٰ المناهج والرسائل التي ألّفها أسلافهم وأهملوا المصادر الأصلية العظيمة للكتاب والسنة. وكانت الدراسة المباشرة لعلم الحديث قد انقرضت. أمَّا ابن حزم فرجع إلىٰ الحديث مباشرة. ورفض التقليد رفضًا مطلقًا، لأنه يجب علىٰ كل إنسان أن يستمد آراءه الخاصة من الكتاب والسنة. ولذلك انهار المنهج الكامل الذي وضعه الفقهاء ومن الطبيعي أن هذا الوضع لم يرق لهم. ولم يلق بالًا للقياس الذي كان أداتهم الأساسية في استنباط الأحكام، ولم يعد له مكان في الفقه أو في الكلام؛ بل إنه ألقىٰ ظلالًا من الشك علىٰ أصل الإجماع.

لكن أصالة ابن حزم تجلت في كلامه وليس في فقهه. ومن المفترض أن أصوله الظاهرية ساقته إلىٰ التجسيم عندما طبّقها علىٰ علم الكلام. فالأخذ بظاهر النص القرآني كما رأينا ينسب لله تعالىٰ يدين وقدمين والجلوس علىٰ العرش والنزول من فوقه. ولكن ابن حزم كان يمقت التجسيم مقتًا لم يتجاوزه اللهم إلَّا مقته للنظر الذي حاول به الأشاعرة تجنبه. وكانت طريقته متبحرة في معاني الألفاظ وقواعد اللغة، وأخذ يبحث في معاجمه حتىٰ توصل إلىٰ معان أخرىٰ لكلمة «يد» أو «قدم» أو أية عثرات أخرىٰ واجهته.

لكن المسألة الأكثر أصالة في مذهبه هي قوله في أسماء الله تعالىٰ وبناؤه لهذا القول علىٰ صفات الله. وزعم -وكان محقًا في زعمه- أن الأشاعرة كانوا قد أجرموا بخطأ جسيم في قولهم بأن الله يختلف في طبيعته وصفاته وأفعاله عن سائر الخلائق، ولكن يمكن أن يُخبر بالصفات الإنسانية عن الله ﷻ، وأنه بوسع الإنسان التفكير في طبيعة الله. وقبل القول بمخالفة الله للحوادث علىٰ أسباب في غاية المنطقية، ولكنها تبدو لنا مدهشة إلىٰ حد ما. فيقول القرآن في الله تعالىٰ أنه «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» ولكنه تعالىٰ هو الذي «يبتلي الأطفال بالجدري واواكل والجن والذبحة والأوجاع حتىٰ يموتوا، وبالجوع حتىٰ يموتوا كذلك، ويفجع الآباء بالأبناء وكذلك الأمهات والأحباء بعضهم ببعض حتىٰ يهلكوا ثكلًا ووجدًا، وكذلك الطير بأولادها». ولا يمكننا أن نخبر بصفة الرحمة التي تعتبر بيننا من صفات المدح للإنسان عن صفة الرحمة عند الله. والسؤال: ماذا يعني القرآن إذن بهذه الكلمات؟ يقتصر الجواب علىٰ أنه بما أنهما -الرحمن الرحيم- من أسماء الله، وهو من سمَّىٰ بهما نفسه، فلا يحق لنا أن نعتبرهما نعتًا لصفة الرحمة وأن نستخدمهما لنستبين طبيعة الله. وهما يشكلان اسمين من أسماء الله الحسنىٰ التسعة وتسعين اسمًا التي ذكرها رسول الله في حديثه. ويجوز لنا أن نسمِّيه علىٰ هذا المنوال بأنه «الحي»؛ لأنه أخبرنا بهذا الاسم عن نفسه، وليس بسبب أي تفكير من جانبنا. ألسنا نقول بمخالفة الله للحوادث؟ فهذه الأسماء تنحصر إذن في تسعة وتسعين اسمًا ولا ينبغي أن نزيد عليها أسماء أخرىٰ وإن كانت مدحًا يليق بوجهه الكريم، وإن كانت مبنية مباشرة علىٰ أفعاله. فهو الذي سمَّىٰ نفسه «الوهاب» ولذلك يجوز لنا استعمال ذلك الاسم له سبحانه. لكنه لم يسم نفسه «الواهب» ولذلك لا يجوز لنا استعمال ذلك الاسم له، وإن كان مدحًا له في علاه[1]. ويجوز لك بالطبع أن تصف فعله تعالىٰ بقولك هو الهادي لأوليائه. ولكن واجب عليك ألّا تجعل من ذلك اسمًا وتسمِّيه «الهادي». أضف إلىٰ ذلك أننا لو اعتبرنا هذه الأسماء تعبيرًا عن صفات في الله، فإننا نعدد في طبيعة الله،

---

(١) عكس المؤلف بين كلمتي الوهاب والواهب فعدلناهما ونرجو أن يكون هذا هو المراد لأن الوهاب اسم من أسماء الله الحسنىٰ وهو وارد بالقرآن الكريم ولا نظن أن ابن حزم كان يريد العكس.

فنجعل فيها الصفة وموصوفها. نعود في هذا المقام إلىٰ الصعوبة القديمة التي واجهت المعتزلة. ومن الواضح أن ابن حزم كان رفيقًا في تعامله مع المعتزلة أكثر من تعامله مع الأشعرية. فاعتبر الحزب الأول من المسلمين وأنهم ارتكبوا الإثم بجهالة -كان ليسميها الروم الكاثوليك: جهلًا كؤودًا- واعتبر الحزب الآخر من الكفار، وأنهم زاغوا عن الطريق طواعية. فكان المعتزلة قد حاولوا تقليل الصفات بقدر الإمكان. وقالوا في أحسن الأحول إنها ذات الله وليست في ذات الله. وكان الأشعري والأشاعرة قد رتعوا في الصفات وقد حددوا طبيعة الله بتجسيم مفصل وجريء.

ومن الطبيعي أن ابن حزم جعل إرادة الله وحدها الأساس الأخلاقي الذي عوَّل عليه. فقد أراد الله أن يكون هذا شرًا وهذا خيرًا. ويعترف بأن الكذب هو قول ما لا يتفق مع الحق. ولكن ما يزال الله هو الذي له أن يقول إن هذه الكذبة إثم وهذه لا. والحق أن علم الأخلاق عند المسلمين لا يعتبر كل كذبة إثمًا لأنه يحل للمسلم الكذب في مواضع معينة(١)*. ولم يستطع ابن حزم العثور علىٰ ألفاظ قوية بما يكفي لاحتقار الشيعة وقولهم في الإمام المعصوم.

لم يكن في زمن ابن حزم، وهو يحمد الله علىٰ ذلك، إلَّا نزر يسير من الأشاعرة في المغرب الإسلامي؛ فلم يجد الكلام بعامة العديد من الطلاب المنكبين علىٰ دراسته. ولذلك صارت الأمور علىٰ ما يرام بعد وفاته بسنوات طوال. وكان هذا المجادل الثائر ليتلقىٰ الضربة الأسوأ في حياته إذا اطلع علىٰ الغيب وعلم أن الرجال الذين كان مقدرًا لهم أن يجعلوا الناس أخيرًا يقبلون منهجه، جزئيًا ولفترة من الفترات، ويذيع صيته بين الناس، هم أيضًا الذين كان مقدرا لهم أن ينهوا فتح الإسلام للمذهب الأشعري. وكان هذا الأمر ما يزال قابعًا في المستقبل البعيد، وواجب علينا العودة إلىٰ موضوع الاضطهاد.

لا تسلم الروايات التي وصلتنا عن الاضطهاد من التعارض علىٰ نحو غريب. فيعزوه البعض لتأثير الحنابلة، ويتحدث البعض عن الوزير المعتزلي لتغرل بك. ويبدو أنه من المؤكد أن أهل الحديث كانوا القوة الرئيسة وراء هذا

(١) النص الأصلي: «والحق أن علم الأخلاق عند المسلمين لم يصم الكذب مطلقًا بأنه معصية في حد ذاته».

الاضطهاد. ومع ذلك فالأرجح أن سائر الفرق الأخرىٰ المناهضة للأشعرية، من المعتزلة وما سواها، كل ألقىٰ بدلوه في هذا الاضطهاد. كان الأشاعرة يمثلون المنهج الوسطي وكانت جميع الأطراف لتتلذذ بمهاجمتهم. وشُنع بهم علىٰ المنابر، وما زاد وضعهم إذلالًا وامتهانًا، هو أن الرافضة، وهم فرقة متشددة من الخوارج، قد طالتهم نفس الكراهية. وفر الجويني أعظم متكلمي عصره إلىٰ الحجاز ونال هناك لقب إمام الحرمين الشريفين إذ عاش لمدة أربعة سنوات بين مكة والمدينة. وأُلقي القشيري الذي ألف رسالة شهيرة في التصوف في السجن[١]. وتناثر علماء الأشعرية بعامة في مهب الريح. ولم تنقشع الغشاوة إلّا مع وفاة تغرل بك سنة (٤٥٥ للهجرة). وكان خليفته ألب أرسلان وبخاصة وزيره العظيم نظام الملك يحابون الأشعرية. وأنشأ الأخير سنة (٤٥٩ للهجرة) المدرسة النظامية في بغداد لتكون حصنًا يذود عن العقائد الأشعرية. وقد يعتبر هذا حقًا نقطة التحول في الجدال بأكمله. وكان تأثير الحنابلة ما يزال متواصلًا في بغداد ولكن قمعت تجاوزاتهم علىٰ الفور. واستقبل الناس الشهرستاني سنة (٥١٠ للهجرة) استقبالًا طيبًا ببغداد، وحضر الخليفة نفسه دروس الأشعرية سنة (٥١٦ للهجرة).

لسنا بحاجة إلىٰ قضاء وقت أكثر في الحديث عن المتكلمين الآخرين الذين كانوا حلقات في السلسلة التي امتدت بين الأشعري وإمام الحرمين. فتأرجحت آراؤهم بين هذا وذاك وانحصر الأمر في اشتداد عود النزعة الداعية للعقلانية. وكان هناك خطر من أن مذهب أهل السنة من شأنه أن يتحجر ويتوقف عن مواكبة الحياة مثلما حدث لمذهب المعتزلة. وصحيح أن الصوفية كانت ما تزال مبقية علىٰ مكانتها. وكان سائر المتكلمين علىٰ أرض الواقع متأثرين بأبسط صورها. وكان القشيري (ت ٤٦٥ للهجرة) قد رغَّب في «الرسالة القشيرية» بحسن بيانه وفصل خطابه في القضية العليا للصوفية مثل الوجد، والكرامات، واتصال النفس بالله تعالىٰ. ولكن المشهد الديني كان آخذًا في الاستياء أكثر من ذي قبل رغم جهود الكثير من الرجال الأكفاء. وأدرك ثاقبو الفكر أنه لا مناص من حدوث قدر

(١) الرسالة القشيرية في التصوف.

من التغيير. وكانت دعواهم أن يكون هذا التغيير تدفقًا لحياة جديدة على يد أشعري جديد. ويفوق الأمر مجرد الشك فيما إذا تمكنت حتى أكثر العقول رجاحة في ذلك الوقت من إدراك شكل الحياة الجديدة التي يجب أن يتخذها الإسلام. فلم يكن لديهم رؤية عما يتوجب حدوثه ولكنهم شعروا بحاجة مبهمة للتغيير. ولكن سيتضح مما حدث قبل الإسلام أنه كان عليه مرة أخرى أن يستوعب أفكارًا جديدة كيما يتسنى له البقاء وإلَّا فمصيره الفناء. وكانت تلك هي طريقته في التقدم حتى وقتنا هذا. فكانت قد ظهرت آراء جديدات، وتحولت إلى هرطقات، وتلتها الصراعات، واستوعب مذهب أهل السنة جزءًا من الأفكار المستحدثات، ورد بعضه رد المنكرات، ووصلت حياة الدين من خلال مذهب أهل السنة إلى أوج الذروات، وظل دائمًا، رغم اشتداد الشدائد، التيار الرئيس في دين المسلمين والمسلمات؛ وترنحت الزندقة نفسها رويدًا رويدًا حتى تلاشت عن الأنظار والمؤلفات. فكذلك كانت الحال مع المعتزلين والمعتزلات، وكذلك كانت مع المرجئين والمرجئات. وما زال أهل السنة متمسكين بالنقل والنصوص المقدسات، ولكن العقل اتخذ مكانًا إلى جواره في الحكم والاستنباطات. وأمسى الكلام حقًّا رغم ضجيج الحنابلة جزءًا من مذهبهم والمعتقدات. والسؤال: ما العنصر الجديد الذي كان ليدخل في عقيدة أهل السنة الأخيار والخيرات؟ ومن كان ليتصدر له من المؤمنين والمؤمنات؟

الفصل الرابع

الفصل الرابع

الإمام الغزالي: حياته، وعصره، وجهوده؛ والاعتراف بالصوفية في الإسلام رسميًا.

❁ ❁ ❁

أشرقت شمس الرجل الذي طال انتظاره مع مرور الوقت، وهو الإمام الغزالي أعظم بل من المؤكد أنه أكثر شخصية محبوبة في تاريخ الإسلام، والأستاذ الوحيد الذي جاء في القرون المتأخرة ووضعه المسلمون في مصاف الأئمة الأربعة العظام في يوم من الأيام. وهو يضاهي أوغسطين في أهميته للفلسفة والكلام، ويبدو الفلاسفة الأرسطيون في الإسلام أمثال ابن رشد وسائر الآخرين ليسوا إلَّا مصنفين وشارحين إلىٰ جواره. ولا يبلغ منزلته اللهم إلَّا الفارابي وذلك بفضل تصوفه. وجمع في شخصه حياة عصره بكافة جوانبها وبكافة مشكلاتها. فتأثر بالحياة وما فيها واشتق فلسفته الكلامية من تجاربه الحياتية. فنبذ المذاهب، والتصنيفات، والكلمات، والحجج المتواترة؛ وتمسك بحقائق الحياة كما عرفها ووقرت في صدره. وعندما انتهىٰ من عمله لم يعد الكشف الصوفي مجرد جزء كامل من هيكل الكلام الإسلامي بل أصبح قاعدته التي يرتكز عليها. فقد كان علم الكلام يفتقر من قبل لتلك القاعدة وذلك برغم الجهود التي بذلها المتكلمون بل قل بسببها؛ إذ كان شكهم، كالذي توصل إليه مذهبهم في الجواهر الفردة علىٰ أرض الواقع، بوسعه دحض الكثير ولكن لا يثبت إلَّا النزر اليسير. وإذا كانت سائر المقولات عدا الجوهر والكيف مجرد إدراكات ذاتية، لا توجد إلَّا في الأذهان، فما الذي بوسعنا معرفته عن الأشياء؟ وقد كان لزامًا التوصل

إلىٰ قاعدة أكثر عقلانية وُفق الغزالي في التوصل إليها في وجد الصوفية. ولكنه تسبب في أن يكون لعنصر آخر دور أكبر وأكثر فعالية. فقد تلاشىٰ مع قدومه الكلام التقليدي، ذلك الشيء الممزق والمرقع، قصاصات من المنطقيات والإلهيات اجتزأت لتلبية حاجات لحظية، دون إلمام بمناهج الفلسفة، وعاجزة علىٰ المدىٰ الطويل عن مجاراتها. بل إن مذهبهم في الجواهر الفردة كان نموذجًا لفلسفة الهواة، بسائر تحيزهم، وتعصبهم، وعنفوانهم، وشدتهم. ولكن الغزالي لم يكن هاويًا، إذ فاقت معرفته بمشكلات وأهداف الفلسفة واستيعابها صدقًا وحيويةً أي مسلم آخر حتىٰ في عصره - وربما بعده أيضًا. ولم يفهمه الإسلام فهمًا كاملًا شأنه في ذلك شأن العالم المسيحي الذي لم يفهم أوغسطين الفهم الكامل. إلَّا أن آفاق المسلمين لم تكن أوسع وهواءهم أصفىٰ لاستيعاب أعماله إلَّا بعد رحيله بفترات طويلة. وجاءت بعد ذلك فلسفة مدرسية جديدة سادت الفكر الإسلامي حتىٰ يومنا هذا.

حسبنا من هذا التقديم، وعلينا أن نتحدث الآن عن حياة وتجارب وأفكار وأحاسيس هذا المصلح العظيم والإمام الجليل؛ ذلك أن حياته وأعماله كانوا متطابقين. فكل ما جال في فكره وكل ما خطه قلمه تجلّىٰ مع ثقل التجربة الشخصية وواقعها. وقد أدرك هذا الترابط بنفسه وترك لنا كتاب «المنقذ من الضلال» الذي يكاد يكون فريدًا من نوعه في الإسلام. ويعد حقًا هذا الكتاب الذي جاء في شكل اعتذار للدين «ذودًا عن مسيرته في الحياة». وهو مصدرنا الرئيس في حديثنا التالي.

وُلد الإمام الغزالي في طوس سنة (٤٥٠ للهجرة). وفقد والده في صغره، فتكفَّل صديق صوفي مؤتمن لأبيه بتربيته وتعليمه(١). واتجه في صباه إلىٰ دراسة

---

(١) لما قربت وفاة أبيهما (أي هو وأخيه أحمد)، وصّىٰ بهما إلىٰ صديق له متصوّف، وقال له: «إن لي لتأسفًا عظيمًا علىٰ تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في وَلَديّ هذَيْن فعلّمهما ولا عليك أن تنفد في ذلك جميع ما أخلّفه لهما». فلما مات أقبل الصوفيّ علىٰ تعليمهما حتىٰ نفد ما خلّفهما لهما أبوهما من الأموال، ولم يستطع الصوفيّ الإنفاق عليهما، عند ذلك قال لهما: «اعلما أنّي قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح ما أرىٰ لَكمَا أن تلجئا إِلَىٰ مدرسة كأنكما من طلبة الْعلم فَيحصل لَكمَا قوت يعينكما علىٰ وقتكما».

الكلام والفقه، ولكن لأنهما كانا يوعدان بالمال والصيت، كما اعترف بنفسه. وابتعد في أول عهده عن التقليد، وهو اتباع قول الغير بلا حجة ولا دليل، وأخذ يبحث في الاختلافات الكلامية قبل بلوغ العشرين. وكانت دراساته شديدة التوسع والتبحر، إذ اشتملت علىٰ الفقه، والكلام، والجدل، والعلوم، والفلسفة، والمنطق، وعقائد الصوفية وشعائرهم. فكانت الأجواء التي تحرك فيها صوفية بطبيعتها، ولكن لا تبدو هممهم الدينية أنها قد استحوذت عليه[1]. وسيطر عليه الزهو بقدراته الفكرية وطموحاته الدينية واحتقاره للآخرين الذين فاقهم عقلًا وفكرًا. وقضىٰ الجزء الأخير من حياته الدراسية في نيسابور تلميذًا ومساعدًا لإمام الحرمين. ووقف عن طريق الإمام في السلسلة المباركة لأساتذة الأشعرية، إذ كان الأستاذ الرابع بعد الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه. وظل في نيسابور إلىٰ أن توفي إمام الحرمين سنة (٤٧٨ للهجرة) ثمَّ تركها بحثًا عن الجاه والمال ووجدهما مع الوزير العظيم نظام الملك. فعيّنه نظام الملك للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة (٤٨٤ للهجرة). وحقق أعظم نجاحاته بها مدرسًا وفقيهًا، وطابت له الدنيا وأخذته شهواتها. ولكن نزل به فجأة مرض خفي. فلا ينطق لسانه بكلمة واحدة، وبطلت قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب، ويأس الأطباء من علاجه، وقالوا: «هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرىٰ إلىٰ المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلَّا بأن يتروح السر عن الهم الملم». ثمَّ خرج من بغداد فجأة سنة (٤٨٨ للهجرة) وأظهر عزمه علىٰ الخروج إلىٰ مكة. ولم يستطع المتكلمون في زمانه فهم هذا

---

(١) يقول الإمام في ذلك: «لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلىٰ الآن -وقد أناف السن علىٰ الخمسين- أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتجهم علىٰ كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، أميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيًا إلا وأحب أن أطلع علىٰ بطانته ولا ظاهرًا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ولا فلسفيًا إلا أقصد الوقوف علىٰ كنه فلسفته ولا متكلمًا إلا وأجتهد في الاطلاع علىٰ غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيًا إلا وأحرص علىٰ العثور علىٰ سر صفوته ولا متعبدًا إلا وأرصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقًا متعطلًا إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته، وقد كان التعطش إلىٰ درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتىٰ انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علىٰ العقائد الموروثة علىٰ قرب عهد سن الصبا».

الهروب، لأنه كان هروبًا في حقيقة الأمر، وكان في خروجه من بغداد منذ ذلك الوقت إيذانًا بأعظم حقبة في الدين الإسلامي بعد عودة الأشعري لرحاب أهل السنة هاجرًا الاعتزال وأهله.

من الطبيعي أنهم لم يستطيعوا فهم هذا الخروج المفاجئ من بغداد، إذ لم يتمكنوا من رؤية سبب ظاهر لتبريره، اللهم إلَّا بعض التعقيدات السياسية الممكنة؛ أمَّا السبب الواقعي فقد كان قابعًا في عقل الغزالي وضميره. فكان يسيح في متاهة عصره، وكان منذ صباه كثير الشك، طموحًا في طلب العلم، مشغولًا بالتأثيرات الدينية غير متأثر بها. ولكنه ما انفك يشعر بخواء حياته وفراغها وظل هذا الشعور ضاغطًا علىٰ فكره ما دام حيًا. وسعىٰ إلىٰ تغيير عقيدته مثل بعض الأشخاص وسطنا ولكنه لم يتمكن من ذلك. وأخذت معتقداته الدينية تتفتت تدريجيًا وتتساقط منه كأوراق الشجر ورقة تلو الأخرىٰ.

اشتدت حيرة الغزالي أخيرًا وحمىٰ وطيسها ولمس في بلاط نظام الملك أعماق الشك المطلق لمدة شهرين. فشكك في تسليمه بالمحسوسات، واستطاع أن يرىٰ بوضوح كيف أنها كثيرًا ما تخدع صاحبها. فالعين لا تدرك حركة الظل، وتحكم بنفيها، ولكن الظل ما يزال متحركًا. وتنظر إلىٰ الكوكب فتراه صغيرًا في حجم الدينار ولكنه أكبر من حجم الأرض بكثير. بل إنه شكك في العقليات: هل العشرة أكثر من الثلاثة؟ هل يجتمع النفي والإثبات في شيء واحد؟ وربما ما كان يستطيع الإجابة علىٰ تلك الأسئلة: «فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علىٰ تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلىٰ، كذب العقل في حكمه، كما تجلىٰ حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل علىٰ استحالته؟»، فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلًا، وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: «أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . . . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في

أحوالهم التي (لهم)، إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم، أحوالًا لا توافق هذه المعقولات. ولعل تلك الحالة هي الموت . . . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلىٰ الآخرة. فإذا مات ظهرت له الأشياء علىٰ خلاف ما يشاهده الآن». ولذلك تساءل عن هذه الخواطر لمدة شهرين. وعلم يقينًا أن العقل لن يساعده في هذه المرحلة، إذ لم يكن لديه أفكار يمكنه الاعتماد عليها والبدء من عندها. ولكن رحمة الله واسعة، فهو الذي يقذف نوره في قلب من يشاء، نور يأتي من عند الله وليس عن طريق العقل. فأنقذه ذلك النور الإلهي، وأعاد له قدرته علىٰ التفكير، وكانت المهمة التي وضعها الآن نصب عينيه هي استعمال هذه القدرة لهداية نفسه لسبيل الحق.

عندما نظر الإمام الغزالي حوله رأىٰ أن السالكين سبل طلب الحق ربما ينقسمون إلىٰ أربعة أصناف: أولًا: المتكلمون الذين يشبهون كثيرًا المتكلمين في كافة العصور. ثانيًا: أصحاب التعليم الذين قالوا بوجوب المعلم المعصوم للوصول إلىٰ الحق، وقالوا إنه حي موجود. ثالثًا: الفلاسفة الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان. رابعًا: الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة. ولا جَرَمَ أنه كان يحيط علمًا بهذه الفرق بأكملها بشكل يقل أو يكثر. ولكنه شمر عن ساعد الجد الآن لاستقصائها الواحدة تلو الأخرىٰ، ليتوصل إلىٰ الفرقة التي من شأنها هدايته إلىٰ اليقين الذي يمكنه التمسك به، مهما يحدث بعد ذلك. وشعر أنه لا يمكنه الرجوع لإيمانه اللاشعوري الذي اعتقد به منذ صباه؛ فما كان شيء بوسعه إعادته لتلك المرحلة. وكان عليه أن يبذل كل ما أوتي من ثمار عقله قبل أن يطمئن فؤاده لبلوغ الحق اليقين. فابتدأ بعلم الكلام ولكنه لم يجد فيه ما يشفي حيرته. لأنك إذا منحت المتكلمين مقدماتهم استطاعوا المجادلة، ولكن ليس لهم أرضية مشتركة يتقابلون عليها إن أنت أنكرتهم إياها. فكان الأشعري قد وضع علومهم للرد علىٰ المعتزلة، وقاموا بهذه المهمة خير قيام، ولكن نضب معينهم وما عادوا يقدرون علىٰ شيء. وكانوا قادرين علىٰ الذب عن الدين ضد أهل البدع، والكشف عن تلبيساتهم، ولكنهم ما قدموا شيئًا يخرج الإنسان من شكه وحيرته. وصحيح أنهم حاولوا التراجع ومقابلة الفلاسفة علىٰ أرضهم، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لم

تكن جهودهم مثمرة؛ إذ لم يكن عندهم معرفة كافية بهذه الموضوعات، ولا أساس علمي يستندون إليه، واضطروا في النهاية إلىٰ الرجوع إلىٰ التقليد. واتضح للغزالي بعد دراسة المتكلمين وأساليبهم أن الدواء لشفاء دائه لم يكن في علم الكلام.

ثمَّ ابتدأ بعلم الفلسفة بعد الفراغ من علم الكلام. وكان قد رأىٰ من قبل أن ضعف المتكلمين كان مرجعه إلىٰ أنهم لم يوَفُّوا المبادئ الأساسية ونواميس الفكر حقها من الدراسة. وانقطع لدراسة الفلسفة مدة ثلاث سنوات. وكان في بغداد في ذلك الوقت يدرس العلوم الشرعية ويؤلف الرسائل الفقهية، ولعل الثلاث سنوات امتدت من مطلع (٤٨٤ للهجرة) إلىٰ غرة (٤٨٧ للهجرة). فشمر عن ساعد الجد لمدة سنتين في تحصيل ذلك العلم من كتب المذاهب الفلسفية المختلفة دون الاستعانة بأستاذ، وواظب علىٰ التفكير فيه بعد فهمه قريبًا من سنة معاودًا دراسة النتائج التي خلص إليها. وشعر أنه أول عالم في الإسلام يصرف عنايته وهمته لذلك. ومن الجدير بالملاحظة أنه فيما يبدو قد شعر من جديد في هذه المرحلة بأنه امرؤ مسلم في بلد الأعداء عندما كان يدرس الفلسفة. وهو يتحدث عن ضرورة فهم العلوم قبل الشروع في الرد عليها. ولكن هذا الأمر قد لا يعدو كونه خلطًا بين موقفه أثناء تأليف «المنقذ من الضلال» بعد سنة (٥٠٠ للهجرة) وموقفه في أثناء البحث والسعي وراء الحق قبل هذا التاريخ بخمسة عشر سنة. ويقسم الفلاسفة علىٰ كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم إلىٰ ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون (الربانيون)، والإلهيون. فقال في الدهريين: «وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا». وقال في الطبيعيين إنهم رأوا «من عجائب صنع الله تعالىٰ، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلىٰ الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع علىٰ غايات الأمور ومقاصدها ... إلَّا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم -لاعتدال المزاج- تأثير عظيم في قوام قوىٰ الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضًا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم ... فذهبوا إلىٰ أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا

الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة، والحساب . . . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته».

يستفيض الغزالي في الحديث عن تعاليم من سمَّاهم الإلهيين، ولكن لا تبدو لهجته في كل ما قاله عن آرائهم لهجة الباحث عن الحق بل لهجة المتحزب لفكر. ويحوِّل تجاربه التي عاشها إلىٰ تحذير لغيره، ويجعل من استعراضه لفكرهم دليلًا لمريدي الدفاع والاعتذار. وهو يعتبر أرسطوطاليس آخر أساتذة المدرسة اليونانية في الفلسفة، وابن سينا والفارابي هما أفضل من نقلا علومه إلىٰ قراء العربية، وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط. ويجب اعتبار بعض هذه العلوم كفرًا، وبعضها زندقةً، وبعضها لا أهمية له من الناحية الكلامية. ويقسم العلوم الفلسفية بعد ذلك إلىٰ ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلُقية. ويناقش هذه العلوم بالتفصيل مبينًا ما يجب رده، وما لا أهمية له، وما المخاطر التي تتجلَّىٰ في كل قسم منها لمن يدرسها أو لمن يردها دون دراستها.

توخىٰ الإمام الغزالي كل الحرص في أثناء استعراضه لهذه العلوم بألّا يكفِّر منها شيئًا إلَّا إذا استبان له منه الكفر؛ والتسليم بحقائق الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات التي لا يجحدها العقل بعد فهمها ومعرفتها؛ واقتصر علىٰ التحذير من النزوع للفكر والنهي عن الاعتقاد بأن أهل الرياضيات بحذقهم في صناعتهم يجب تقليدهم في الصنائع الأخرىٰ، أو أن جميع الأشياء قابلة لمقدمات المنطقيات بدقتها ويقينها. وتكاد تكمن أكثر أغاليط الإلهيين في آرائهم في الإلهيات. وهم يُكفَّرون في ثلاثة من جملة أقوالهم. الأولىٰ: بقولهم: «إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية». والثانية قولهم: «إن الله تعالىٰ يعلم الكليات دون الجزئيات». والثالثة قولهم: «بقدم العالم وأزليته». وهم في رفضهم للصفات وقولهم: «وقولهم: إنه عليم بالذات، ولا يعلم زائد علىٰ الذات وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك»، فليسوا إلَّا زنادقةً لا كفارًا. وقبل في الطبيعيات تصورهم وتفسيرهم لما يتكون منه العالم، علىٰ أن تعلم أن «الطبيعة مسخرة لله تعالىٰ، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة

من جهة فاطرها. والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته». واعتبر أخيرًا أنهم إنما أخذوا منهجهم في الأخلاق من كلام الصوفية؛ إذ لا يخلوا عصر من العصور من هؤلاء الأولياء «لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة علىٰ أهل الأرض». وإنما نأخذ معرفتنا عن قلوب البشر بخيرها وشرها من وجدهم ومما انكشف لهم.

ثمَّ إنه لما فرغ من الفلسفة علم أنها خاوية من النور الذي يضيء ظلمة حيرته وأنها غير وافية بكمال الغرض؛ ذلك أن «العقل ليس مستقلًا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات». وربما كان ليعترف أنه قد تعلم الكثير في دراساته الفلسفية. وهذا علىٰ الأقل ما نستشفه من لهجته، إذ لا يسيء مطلقًا إلىٰ الفلسفة والعلوم في نطاق كل منهما. بل كانت نصيحته المستمرة هي أن من يريد فهمهما والرد عليهما عليه التبحر في دراستهما أولًا؛ فإذا فعلنا عكس ذلك، وأسأنا إلىٰ ما لا نعرف، فلا نجلب إلَّا الامتهان لأنفسنا، والقضية التي نتصدر لها. ولكنه لم يستطع بهذا المزاج أن يبني دينه علىٰ العقل. فكان باعتباره فقيهًا قادرًا علىٰ المجادلة والوقوف علىٰ مواطن الخلاف، ولكن ما إن تتحرك الغريزة الدينية فلا شيء يمكن أن يشبعه اللهم إلَّا ما توصل إليه في النهاية. ولذلك ما كان أمامه إلَّا احتمالان لا ثالث لهما، علىٰ الرغم من أن أحدهما لا يكاد يكون احتمالًا، إذا وضعنا العلوم التي توصل إليها وقدراته العقلية نصب أعيننا. فربما كان ليرجع إلىٰ التقليد، ولكن ليس التقليد الذي ورثه في صباه، إذ اعترف بنفسه أن قولهم «أخبرنا أسلافنا[(١)]» ما عاد يستطيع التأثير عليه مطلقًا. ولكن قد يكون مطالبًا بتقليد من نوع جديد، معلم معصوم يسير علىٰ منهج يمكنه قبوله بسبب الحجة التي وراءه. فربما كان حاله كحال كنيسة روما التي تجمع في رحابها من وقت لآخر بعض الرجال راجحي الرأي وثاقبي الفكر الذين يبحثون عن الطمأنينة في الخضوع والاستسلام. أو ربما يتوجه مباشرة إلىٰ

(١) اللفظ للمترجم.

الله ﷻ والتقرب إليه زلفىٰ، وربما يسعىٰ إلىٰ معرفته والعلم به دون واسطة، وخلاصة القول أن يسلك مسلك المتصوف.

راح الغزالي بعد ذلك يدرس مذهب أهل التعليم. وكانوا قد ذاع صيتهم في هذا الوقت بشكل مقلق، ذلك أنهم كانوا يمثلون جناحًا نائيًا للدعاية الفاطمية. وكان حسن بن الصباح قد سيطر علىٰ قلعة ألموت سنة (٤٨٣ للهجرة) ورفع راية التمرد والعصيان. وكانت فرقة الحشاشين آخذة في تطبيق مبادئها، وراحت سموم مذهبهم تنتشر أيضًا بين الناس. وانتشر في الأفق القول بإلقاء حجة الدين علىٰ المعلم المعصوم وهو الوحيد القادر علىٰ إجلاء الحقيقة للناس، وهو موجود ما إن استطاعوا التوصل إليه. ولم يقتنع الغزالي بمذهب أهل التعليم. فكانوا لا يفقهون إلَّا مقالة واحدة يكررونها كما الببغاوات، واشتد جهلهم فيما سواها. وما كان العالم الدارس والمتكلم الممارس يصبر علىٰ ضعف علومهم وضحالة فكرهم. وجاهد طويلًا، كما اعترف الشهرستاني لاحقًا أنه جاهد هو الآخر، للتخلل إلىٰ كننهم والتعرف إلىٰ أفكارهم، ولكن معينهم كان ناضبًا ولم يكن عندهم اللهم إلَّا المقالات التي تعودوا عليها. بل إنه صدّقهم في الحاجة إلىٰ التعليم وإلىٰ المعلم المعصوم ليرىٰ ما يحدث- ولكن شيئًا لم يحدث. فقالوا: «الآن إذا سلمت لي هذا فاطلبه، فإنما غرضي هذا القدر فقط». واقتنع كثيرون بمقالات أهل التعليم علىٰ الرغم من أن الغزالي والشهرستاني، الذي توفي بعده بثلاث وأربعين سنة (قمرية)، لم يقتنعا بها. وكان الصراع محتدمًا وألف الغزالي نفسه عدة كتب في الاحتجاج عليهم.

استقام أمامه الآن السير في الاحتمال الآخر وهو سبيل التصوف. ويخبرنا في «المنقذ من الضلال» كيف أقبل بهمته عندما فرغ من مناظرة أهل التعليم علىٰ قراءة كتب الصوفية، دون أن يلمح بأنه كان يحيط خبرًا من قبل بهم وبشعائرهم. ولكن ربما لا يعني هذا شيئًا أكثر مما يعنيه بحديثه المشابه عن دراسة المتكلمين؛ أي أنه شمر الآن عن ساعد الجد لدراسة علومهم بهدف جديد وغاية محددة. ولذلك اعتنىٰ بقراءة كتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد، والشبلي، وأبي يزيد البسطامي. وحصّل ما يمكن أن يحصّل عن الصوفية بالتعلم

والسماع: «فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات». وعلم أنهم أرباب الأحوال لا أرباب الأقوال، وأنه لزامًا عليه أن يخوض تجربة الصوفية، ويعيش حياتهم، ويمارس شعائرهم، لكي يبلغ هدفه، وينال مراده.

وقد تحصّل من العلوم في السبيل الذي سلكه حتىٰ ذلك الوقت ثلاثة أصول في الإيمان: اليقين بالله تعالىٰ، وبالنبوة، وباليوم الآخر. وتوصل أيضًا إلىٰ أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلّا بالتقوىٰ، وكف النفس عن الهوىٰ، وقطع علاقة القلب عن الدنيا، والتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلىٰ دار الخلود، والإقبال علىٰ الله تعالىٰ. ويقول: «ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي -وأحسنها التدريس والتعليم- فإذا أنا فيها مقبل علىٰ علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالىٰ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني علىٰ شفا جرف هار، وأني قد أشفيت علىٰ النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال». فالدنيا تجرّه بشهواتها للوراء، ومخاوفه تحثه علىٰ المضي للأمام. وكان يعاني من سكرات التحول الفكري التي أحدثها الخوف والفزع، وأصبح مشغولًا في دينه، الآن وكدأبه دائمًا، ومثلما يحدث لجميع المسلمين، بالتفكير في الدار الآخرة[1]. ولذلك ظل في صراع مع نفسه مدة ستة أشهر من منتصف سنة (٤٨٨ للهجرة). وأخيرًا انهارت صحته وتداعت حالته بسبب هذا التنازع بين الدنيا والآخرة. ويقول الإمام: «ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلىٰ الله تعالىٰ التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل علىٰ قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب». وعزم علىٰ الخروج من بغداد

---

(١) يقول الغزالي: وكانت «لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جلد الشهوة حملة فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلىٰ المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل! فإن لم تستعد الآن للآخرة، فمتىٰ تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتىٰ تقطع؟».

سائحًا في البلاد كما الصوفية. وألقىٰ حاضره الزاهر ومستقبله الواعد وراء ظهره تمامًا. وتخلىٰ عن كل شيء في سبيل راحة النفس وسكينتها. فكان هذا التاريخ -نهاية سنة (٤٨٨ للهجرة)- العصر الذهبي في حياته. ولكنه كان إيذانًا بعصر ذهبي أيضًا في تاريخ الإسلام. فلم يكن الإسلام قد شهد حقبة كتلك التي أعقبت خروج الغزالي من بغداد منذ أن عاد الأشعري إلىٰ عقيدة أبائه سنة (٣٠٠ للهجرة) ولعن المعتزلة وسائر أعمالهم؛ إذ كانت تعني أن حكم الفلسفة المدرسية المجردة قد انتهىٰ، وأن عنصرًا جديدًا كان ليلعب دورًا صريحًا في مستقبل الإسلام، وهو عنصر حياة التصوف والانصراف لذكر الله، وتمكين النفس من بلوغ الحق في الاتصال المباشر بالله تعالىٰ.

ففارق بغداد ونزل بالشام وانقطع مدة سنتين يفعل ما يفعله الصوفية في العزلة والخلوة والمجاهدة. ثم رحل منها إلىٰ بيت المقدس، وزار قبر إبراهيم ﷺ بالخليل، ورحل أخيرًا إلىٰ مكة والمدينة. ثمّ انتهت حياة الانقطاع التام للإمام الغزالي مع هذه الواجبات الدينية. ومن البيّن أنه شعر الآن أنه أصبح من جديد في رحاب الإسلام. وجاذبته الدنيا من جديد بعدما كان عازمًا علىٰ هجرها ورميها وراء ظهره: «ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلىٰ الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فآثرت العزلة به أيضًا حرصًا علىٰ الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعيشة، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلّا في أوقات متفرقة. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها».

يخبرنا الغزالي أنه دام علىٰ ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت له في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها. فيقول: «إني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالىٰ خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكىٰ الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين علىٰ أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلًا. فإن جميع

حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة علىٰ وجه الأرض نور يستضاء به». وبدايتها «تطهير القلب بالكلية عما سوىٰ الله تعالىٰ، ومفتاحها الجاري منها مجرىٰ التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله». وآخرها «الفناء بالكلية في الله». وفي بداية التماس التصوف «تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتىٰ أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقىٰ الحال [وهو اصطلاح صوفي لكلمة: الوجد] من مشاهدة الصور والأمثال، إلىٰ درجات يضيق عنها النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلَّا اشتمل لفظه علىٰ خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه». وبعد ذلك «ينتهي الأمر إلىٰ قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ». ويذكر الغزالي كتابًا من كتبه بيّن فيه مكمن الخطأ(١). «فمن لم يرزق منه شيئًا بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلَّا الاسم، وكرامات الأولياء، هي علىٰ التحقيق، بدايات الأنبياء». وهذا يعني أن التصوف يمكن أن يثبت للإنسان إمكانية النبوة وحقيقتها، وأن حياة رسول الله نفسه تثبت أنه كان نبيًا. وأخذ الغزالي يتحدث عن طبيعة النبوة وكيف أن حياة الرسول تثبت حقيقة رسالته. ولكن حسبنا من هذا القدر الكافي بالتعبير عن موقفه والمرحلة التي وصل إليها بنفسه.

كان الغزالي قد رجع خلال هذه السنوات العشر إلىٰ بلده وأولاده، ولم يتصدر للواجبات العامة بالاشتغال في التدريس. ولكن هذا الأمر قد فرض عليه الآن فرضًا؛ إذ أوشك القرن علىٰ النهاية، وضعفت الهمم، وقل الإيمان في كل مكان. ولم يلتزم الناس إلَّا بظاهر الدين، بل إنهم دافعوا عن ذلك جهارًا. واستُشهد بوصية ابن سينا كمثال علىٰ هذه الاستباحة للإثم(٢). وخاض الفلاسفة

(١) بيّن الغزالي وجه الخطأ في كتاب «المقصد الأسنىٰ» قائلًا: «وكان ما كان مما لستُ أذكرهُ ... فظنَّ خيرًا ولا تسأل عن الخبرِ».

(٢) هذا مثال لكيفية تحدث ابن سينا عن الخمر: «كلّما كنتُ أتحيّر في مسألة أو لم أكن أظفر بالحدّ الأوسط في قياس تردّدتُ إلىٰ الجامع وصلّيتُ وابتهلتُ إلىٰ مُبدع الكلّ حتىٰ فتحَ لي المنغلق منه ويسّر =

في فلسفتهم وصدموا عقول الناس بسلوكهم؛ وكثر الصوفية الذين يزعمون أنهم قد بلغوا مبلغًا يرقيهم عن الحاجة للعبادة؛ وأمست حياة العديد من المتكلمين مثالًا للفضائح؛ وكان أهل التعليم ما يزالون آخذين في نشر دعوتهم. واشتدت الحاجة إلىٰ قائد ديني لإصلاح الأحوال وإنقاذ الإسلام، ونظر أصحابه إليه ليتصدر لهذه المهمة: «وانضاف إلىٰ ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدَّرها الله سبحانه علىٰ رأس هذه المائة». وأخيرًا ألقىٰ إليه السلطان بأمر الرحيل والتدريس بمدرسة نيسابور، وكان مجبرًا علىٰ تلبية هذا الأمر. وجاء رحيله إلىٰ نيسابور بنهاية سنة (٤٩٩ للهجرة) بعد الخروج من بغداد[(١)*] بإحدىٰ عشر سنة بالضبط. ولكنه لم يدرس بنيسابور لفترة طويلة؛ ذلك أننا نجده قد عاد إلىٰ طوس مسقط رأسه قبل أن توافيه المنية، وعاش بها في عزلة وسط طلابه متخذًا بجوار بيته مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية.

أقام الغزالي بطوس واهبًا نفسه للدراسة وحياة التأمل. وقد رأينا بالفعل القول الذي توصل إليه في علم الكلام، وكان قد جرب الفلسفة ولم يجد فيها ضالته. فألف كتاب في الفلسفة بعنوان «تهافت الفلاسفة» شنَّع فيه بالفلاسفة وأشبعهم نقدًا ودحضًا وتفنيدًا؛ وقد وجه أسلحتهم التي صنعوها، مثلما فعل الأشعري مع المعتزلة من قبل، ضدهم وبيّن أن مقدماتهم وأساليبهم لا تؤدي إلىٰ أي سبيل يقيني. وهو يصل في ذلك الكتاب إلىٰ حد الشك الفكري، ويقطع أواصر السببية قبل هيوم بسبعمائة عام بحدة جدله، ويعلن أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن العلل ومعلولاتها اللهم إلَّا أن واحدًا منها يتلو الآخر. ويتحدىٰ برهانهم عن قدم العالم، ويكشف تأكيدهم علىٰ أن الله خالقه. ويبيّن عجزهم عن أن يثبتوا أن الله واحد، وعجزهم عن أن يثبتوا أنه ليس جسمًا، وأن للعالم أي خالق أو علة علىٰ الإطلاق؛ وعجزهم عن أن يثبتوا طبيعة الله أو أن نفس الإنسان جوهر روحاني. فلم يتبق أساس فكري للحياة بعدما أجهز الغزالي علىٰ الفلاسفة؛

= المتعسّر وكنتُ أرجع بالليل إلىٰ داري وأضع السراج بين يديّ وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم أو شعرتُ بضعف عدلتُ إلىٰ شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوّتي ثم أرجع إلىٰ القراءة».
[ابن القفطي: «تاريخ الحكماء»، طبعة ليبزيغ، (ص/٤١٥)].

(١) * النص الأصلي: «بعد الهروب من بغداد».

فهو يقف بجوار المتشككين اليونانيين وبجوار هيوم. وحُملنا علىٰ العودة إلىٰ الكشف الذي يظهره الله مباشرة لنفس الإنسان أو الوحي الذي تنزَّل علىٰ الأنبياء. فسائر معارفنا الحقيقة مستمدة من هذه المصادر. ولذلك كان من الطبيعي أن يعود في الفترة الأخيرة من حياته إلىٰ أحاديث رسول الله. ومن المؤكد أن علم الحديث كان جزءًا من العلوم التي تلقاها أيام الصبا، شأن سائر المتكلمين المسلمين، ولكنه لم يتخصص في دراسة الحديث، إذ مال قلبه إلىٰ اتجاهات مختلفة نوعًا. ولم يكن أستاذه إمام الحرمين من علماء الحديث، ذلك أنه ترك لنا مؤلفات كثيرة ليس الحديث واحدًا منها. ورأىٰ الغزالي الآن أن الحق ومعرفة الحق يكمنان في علم الحديث، فوهب نفسه بكل ما أوتي من عزم وقوة لهذا المسعىٰ الجديد[1].

انتهت مسيرة ترحال الغزالي في البلاد بطوس سنة (٥٠٥ للهجرة)، وانتقل إلىٰ الرفيق الأعلىٰ بها أثناء بحثه عن الحق في أحاديث رسول الله، مثلما فعل الأشعري -سلفه- من قبل. ولا يمكن أن تمحىٰ شخصية الغزالي وأثرها في الإسلام. وكان أهل زمانه يبجلونه ويرفعونه إلىٰ مصاف الأولياء وأصحاب الكرامات. ولكنه لم يذكر مطلقًا أنه كان من أصحاب الكرامات وكان دائمًا ما يتحدث بلهجة متواضعة عن النور الذي توصل إليه في أثناء الوجد الصوفي. وسرعان ما أخذت الأساطير تتجمع حوله بعدما انتقل إلىٰ دار الخلد، ولا يمكننا الوثوق في التراجم الموجودة عنه حاليًا بشكل ما؛ ذلك أنها تدافع كثيرًا عن صلابة جهوده الدينية بنفيها لتحوله إلىٰ رمز ضبابي للخرافات الشعبية. ولكن تلك الجهود ظلت وتظل بين تلاميذه وفي صفحات كتبه. وعلينا الآن أن نحاول تقييم تأثير هذه الجهود ونطاقها.

تعد إرادة الله بالنسبة للغزالي، كما سائر المتكلمين بعامة، هي أساس العالم وهي نقطة البدء لكافة مساعي البحث والنظر. فقد يتصور الفلاسفة في نزعتهم لإعمال العقل أن الله فكر - أي الفكر المفكر لذاته وينشئ سائر الأشياء

---

(١) كان الإمام الغزالي ضعيف في علم الحديث وأقر بذلك بنفسه حين قال: «أنا مُزجَىٰ البِضاعةِ في الحديث».

ويرقيها بذلك[1]. وكان مصدرهم في هذا القول هو أفلوطين؛ في حين يؤمن المسلمون بخلق العالم عندما أمره الله تعالىٰ قائلًا: «كن» فكان. والسؤال إذن كيف يسعنا التعرف إلىٰ إرادة الله وما نحن إلَّا جزء من الخلق؟ وانحرف الغزالي ومن تبعه في الإجابة علىٰ هذا السؤال عن بقية المسلمين، ولكنهم لم يبتدعوا في الدين. واعترف المسلمون بأن رأيهم واحد من التفسيرات الممكنة للآيات القرآنية، إن لم يكن بالتفسير المأثور والمتواتر. فقال الغزالي إن النفس الإنساني يختلف بالضرورة عن بقية المخلوقات. فنحن نعلم أن الله تعالىٰ نفخ في الإنسان من روحه في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩؛ سورة ص: ٧٢]. وهذا يقارن بأشعة الشمس التي تصل شيئًا علىٰ الأرض فتبعث فيه الدفيء والحرارة. وبناءً علىٰ هذا القول فنفس الإنسان تختلف عن أي شيء آخر في العالم، فهي «جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما أن الله ليس خارج العالم ولا داخل العالم». ومن يطبق هذه المقولات عليها فلا يقل عبثًا عمن يتحدث عن علم الحجر وجهله. وبالرغم من أنها مخلوقة فليست لها صورة، ذلك أنها من عالم الروح وليست من عالم المحسوسات الذي نعيش فيه. وفيها شرارة من الله ولا ترتاح إلَّا إذ استقرت من جديد في جنة الخلد أو في نار الخلد، ولكن أضف إلىٰ ذلك أنه ورد بالحديث النبوي أن رسول الله قال: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» وأخذ الغزالي هذا الحديث ليعني أنه يوجد تشابه بين روح الإنسان والله في الجوهر، والكيف، والأفعال. فضلًا عن أن نفس الإنسان هي التي يسيِّر البدن والله يسيِّر العالم. فبدن الإنسان ما هو إلَّا نموذج مصغَّر بجانب النموذج المصغَّر لهذا العالم، وهما يتوافقان في كافة أجزائهما. والسؤال إذن هل الله تعالىٰ هو نفس العالم؟ والجواب بالنفي، ذلك أن الله هو خالق العالم بما فيه بإرادته تعالىٰ، وهو المحيي والمميت بإرادته تعالىٰ. ويصل الغزالي إلىٰ هذه المسألة بالتأمل في نفسه. وكان تصوره الأساسي «أنا أفكر فأنا موجود». ولم

(١) فلسفة أرسطوطاليس بأن الله فكر مفكر بذاته بدون واسطة أو علة تعينه علىٰ التفكير والخلق:

God as Thought Thinking Itself).

يكن الفكر هو الذي يبهره وإنما الإرادة. فلا يستطيع بالفكر أن يتوصل إلىٰ شيء، بل الإرادة هي التي تمكنه من استيعاب الكون بأكمله. وإذا كان الله -الخالق- هو القادر، فإن نفس الإنسان هي الأخرىٰ قادرة. فالنفس تشبه خالقها، وبذلك يستطيع الإنسان معرفة الله وإدراكه. وتقول رواية أخرىٰ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

لهذا القول في طبيعة النفس أهمية لقول الصوفية ولعله مقتبسٌ من أفكارهم. إلّا أنه ينطوي علىٰ أمرين يمكن رمي القائلين بهما بالابتداع، إن استفاضوا فيهما قليلًا. فهو يميل أولًا لنفي العقيدة الإسلامية المهمة التي تقول بمخالفة الله للحوادث؛ ويميل ثانيًا إلىٰ القول بأن أنفس البشر تتشارك في طبيعة الله وسوف تعود إليها عند موتها. وشمر الغزالي عن ساعده لدفع هذين الخطرين، ولكنهما بقيا وكشفا عن نفسهما مع مرور الوقت. ومثلما توصل أتباع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة + الأرسطية إلىٰ قولهم بأن الكون بكل أفلاكه هو الله، فذهب الصوفية بعد ذلك إلىٰ القول الآخر المؤمن بوحدة الوجود وقالوا إن الله هو العالم. وواجه الخطر ذاته المدرسيون القائلون بفكرة الجواهر الفردة. ويعتبر هذا جزء من مفارقة تاريخ الكلام الإسلامي حيث لا بد أن يسوق التركيز علىٰ الوحدة المتعالية إلىٰ القول بوحدة الوجود. وكان الغزالي يسعىٰ جاهدًا ليتوصل إلىٰ رأي وسطي في هذه المسألة. ولعل فلسفة الثالوث التي قال بها هيجل كانت لتروق له(1).

نعود إلىٰ موضوعنا ونجد آراء الغزالي في العلوم، كما رأينا بالفعل، لم تختلف عن آراء معاصريه من دارسي الفلسفة الطبيعية. فقد قبل ما كانوا يقولون به، ويمكن أن نقارنه حتىٰ الآن بمتكلمي زماننا الذين يقبلون النشوء والارتقاء ولكنهم يفسرونه علىٰ النحو الذي يتناسب مع معتقداتهم. فعالمه يوافق ما يشيع تسميته باسم النظام البطلمي القائل بمركزية الأرض. ولم يكن مثل علماء الإسلام في العصر الحالي الذين يقولون بتسطحها؛ فهو يقول إن الله «بسط الأرض

(1) الفيلسوف الألماني هيجل (Hegel) (١٧٧٠م - ١٨٣١م): تتلخص فلسفته في ثالوث، كل حلقة من حلقاته تنقسم بدورها إلىٰ ثالوث فرعي، وتنقسم تلك بدورها إلىٰ حلقات فرعية أخرىٰ. وتنقسم فلسفته في إطارها العام إلىٰ ثلاث حلقات رئيسة هي: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح.

بسطًا». ولكن هذا لا يمنعه من التسليم بكرويتها. ويدور حولها أفلاك الكواكب السبع وأفلاك النجوم الثابتة. ولم يكن ألفونسو الحكيم قد أضاف بعد الأفلاك البلورية والمحرك الأول. وعلينا قبول كل ما يخبرنا به علماء الفلك والرياضيات عن النواميس التي تتحرك هذه الأجسام بمقتضاها؛ ذلك أن نظرية الكسوف والخسوف والظواهر الأخرىٰ التي تحدث في السماوات حقيقية، بغض النظر عن صراخ الجهال والمشعوذين. ولكن يجب أن نتذكر أن أهم النواميس والحقائق منزلة من السماء. وبما أن أهم حقائق الطب ترجع لتعاليم الأنبياء، فكذلك توجد اقترانات في السماوات لا تحدث إلَّا مرة واحدة كل ألف سنة ويستطيع الإنسان حسابها لأن الله علمه نواميسها. كل هذا البنيان للسماوات والأرض من صنيع الله، أحدثه الله من لا شيء بإرادته، ويسير بإرادته، ودائم في وجوده علىٰ إرادته، وسيزول يومًا بأمره. وبذلك يجمع الغزالي بين العلم والوحي. فوراء نظام الطبيعة يوجد الله القادر الفرد الذي يقول للشيء «كُن فَيَكُونُ». فلا تصدر أشياء الوجود عنه عن طريق الفيض أو الارتقاء، ولكنها تحدث بأمره لها أمرًا مباشرًا.

يوجد فضلًا عن ذلك جانب آخر جدير بالملاحظة في رؤية الغزالي للكون المادي، إلَّا أنه يصعب استيعابه أو التعبير عنه. فربما نصيغه علىٰ هذا النحو: أنماط الوجود ثلاثة: وجود في عالم الملك، ووجود في عالم الجبروت، ووجود في عالم الملكوت. وعالم الملك هو العالم الذي نعيش فيه والظاهر لحواسنا، وهو يوجد بقدرة الله، ويصدر كل جزء فيه عن الآخر في تغير دائم ومستمر. ويوجد عالم الملكوت بقدر الله الأزلي، فلا يتغير بل يبقىٰ علىٰ حال واحدة دون زيادة أو نقصان. ويأتي عالم الجبروت بين هذين العالمين، ويبدو في ظاهره أنه من العالم الأول، ولكنه من العالم الثاني بفضل قدرة الله الأزلية. والنفس من عالم الملكوت وهي مأخوذة منه وعائدة إليه. ويمكن للنفس أن تتواصل في النوم وفي الوجد، حتىٰ في هذا العالم، مع العالم الذي جاءت منه. وهذا ما يحدث في المنامات، إذ يقول الغزالي إن «النوم أخو الموت» وهكذا أيضًا يتحصل الأولياء والأنبياء علىٰ العلم الإلهي. وبعض الملائكة من عالم الملكوت، وبعضهم من عالم الجبروت، ومن الواضح أنهم هم من أظهروا أنفسهم كرسل الله في عالمنا. والأشياء الموجودة في السماوات، كاللوح المحفوظ، والقلم،

والميزان، وغيرها من عالم الملكوت. وهذه الأشياء علىٰ الجانب الآخر ليست محسوسة ولا أجسام ملموسة، ولا تؤخذ الألفاظ التي نستعملها عنها علىٰ سبيل الاستعارة. وبذلك يتجنب الغزالي صعوبة الاعتقاد الإسلامي بعلوم الآخرة وصورتها العجيبة. فهو ينكر الحق في اعتبار ألفاظها مجازية؛ ذلك أنها أشياء حقيقية وواقعية، ولكنه يحيلها لعالم الملكوت. ويقول من جديد إن القرآن، والإسلام، والجمعة إنما هي شخوص في عالم الملكوت والجبروت. ولذلك لا بد أن يظهر عالم الملك هو الآخر في صورة شخص في حضرة هذه العوالم الأخرىٰ في اليوم الآخر، وسوف يأتي يوم القيامة كعجوز هتماء، أمَّا الجمعة، فستأتي كعروس حسناء. والقرآن من عالم الجبروت، والإسلام من عالم الملكوت.

لا يصح التفكير في هذه العوالم الثلاثة علىٰ أنهم منفصلون في المكان مثلما لا يصح لنا التفكير في انفصالهم في الزمان. فهم لا يشبهون السماوات السبع والأرضين السبع عند المسلمين الذين يأخذون بظواهر النصوص وتصورهم لها في شكل طبقات الواحدة فوق الأخرىٰ. بل هي أنماط من الوجود كما عبّرنا عنها في الفقرة السابقة، وقد نقارنها بأوجه النظر في حياة أخرىٰ في الفضاء للأبعاد (ن) التي وضع أطرها، من منطلق في غاية الاختلاف وعلىٰ قاعدة من الطبيعيات البحتة، بلفور ستيوارت وجي تايت في كتابهما «الكون الغيبي». ويقفون علىٰ جانب آخر في علاقة وثيقة مع عالم الأفكار الأفلاطوني، سواء من خلال الأفلاطونية المحدثة أو بطريقة مباشرة أكثر. ولا داع لانفصال الصوفية في أحسن أحوالها، وعندما تتجرد من أصول تفسير الكتاب والسنة[1]*، عن بحث سواء علماء الطبيعيات أو الإلهيات. ولذلك لا غرابة أن نجد سائر المفكرين المسلمين قد اصطبغوا بصبغة التصوف بدرجة تقل أو تكثر، رغم أنهم ربما لم يقدموا جميعًا علىٰ اعتناق الصوفية وقبول مفرداتها ومنهاجها. وهذا يصح عن الفارابي الذي كان صوفيًا صراحة، ويصح أيضًا عن ابن سينا الذي كان من أتباع الأفلاطونية المحدثة بالدرجة الأولىٰ رغم إتباعه لفلسفة أرسطوطاليس اسميًا، وأقر بإمكانية التواصل مع الموجودات العليا ومع العقل الفاعل، للمعجزات والمكاشفات. بل إنه يصح عن ابن رشد الذي لم يجازف بإنكار العلم المباشر

(١) * النص الأصلي: «عندما تتجرد من أفخاخ التراث الإسلامي والتفسير القرآني».

لأولياء الصوفية، ولكنه اقتصر علىٰ القول بأن معايشة هذا العلم ليست عامة بما يكفي لجعلها قاعدة للعلوم الكلامية.

للغزالي في الأخلاق رأي بسيط كما سبق أن رأينا، فهو يقول: «فجميع كلامهم فيها يرجع إلىٰ حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون علىٰ ذكر الله تعالىٰ، وعلىٰ مخالفة الهوىٰ وسلوك الطريق إلىٰ الله تعالىٰ بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق الناس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلًا بالتجمل بها إلىٰ ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتأهلين لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة علىٰ أهل الأرض». يتجلَّىٰ لنا الرأي الأساسي للغزالي ههنا وكما في سائر كتاباته ومفاده أن الوحي الإلهي هو المصدر النهائي لسائر صنوف العلم والمعرفة. وقد يكون هذا الوحي وحيًا أساسيًا من خلال الأنبياء الذين يبعثهم الله معلمين للناس ويؤيدهم بالمعجزات وبالحق المبين لرسالتهم التي تخاطب قلوب البشر، أو وحيًا ثانويًا -تابعًا ومفسرًا- من خلال العدد الغفير للأولياء بمختلف درجاتهم، الذين وهبهم الله علمًا مباشرًا عن ذاته. ويأتي الأنبياء عندما يتوقف الأولياء، وسيتخبط الإنسان في الظلمات إن زاغ عن دعوتهم حتىٰ في علوم الطبيعيات.

إلَّا أن هذا الرأي يتجلَّىٰ أكثر في منهاجه الفلسفي. وقد سبق لنا أن أوردنا رأيه في مخرجات الفكر المحض. ورأيه هذا يطابق بالدرجة الأولىٰ الرأي الذي تبناه مانسل[1] في المحاضرات التي ألقاها في مدينة بامبتون الإنجليزية عن «حدود الفكر الديني». يعد مانسل من تلامذة هاملتون والسائرين علىٰ دربه، وقد طور وأكد علىٰ مذهب هاملتون القائل بنسبية المعرفة، وطبقه علىٰ الكلام، معتقدًا بأننا لا نستطيع معرفة المطلق واللامحدود أو التفكير فيهما، بل إن معرفتنا وتفكيرنا

(١) هنري لونغفيل مانسل (Mansel) (١٨٢٠ - ١٨٧١): فيلسوف ومتكلم إنجليزي ومن التلاميذ المخلصين لفلسفة ويليام هاملتون أستاذ الفلسفة والمنطق الأسكتلندي.

قاصران علىٰ النسبي والمحدود. ومن ثَمَّ راح يقول إننا لا نستطيع أن نتوصل إلىٰ معرفة إيجابية عن صفات الله. وهذا قول الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» ولئن استترت أفكاره في أساليب الفلسفة المدرسية وألفاظها. وقال المعارضون لنظرية مانسل إنه يشبه الرجل الذي يجلس علىٰ فرع شجرة ويقطع مقعده منها. أمّا الغزالي، فعاد إلىٰ الوحي لتدعيم مقعده سواء بالوحي الأساسي الذي جاء بالكتب التي أنزلت علىٰ الأنبياء أو بالوحي الثانوي في المكاشفات الشخصية لأولياء الله. أضف إلىٰ ذلك أن هذا الموقف من الفلسفة لم يَسُدْ اللهم إلّا في المذاهب الإسلامية. فأنت ترىٰ أن يهوذا اللاوي[١] (المتوفىٰ سنة ١١٤٥م، وتوفي الغزالي سنة ١١١١م) يقول هو الآخر في كتابه «الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» أن معين الفلسفة ينضب في المسائل العليا من الحياة، ويبني الحق الديني علىٰ الحقائق التاريخية التي جاءت بالوحي ولا جدال فيها. ويتبني موسىٰ بن ميمون[٢] (ت ١٢٠٤م) في كتابه «دلالة الحائرين» القول ذاته بالدرجة الأولىٰ.

لسنا بحاجة إلىٰ الخوض في آراء الغزالي في الكلام في العقيدة. فهو أقرب ما يكون فيها إلىٰ ريتشل[٣] بين المتكلمين المتأخرين، إذ يرفض الإلهيات مثل

---

(١) يهوذا اللاوي (Judah Halevi) (١٠٨٠-١١٤١) الملقب بأبي الحسن اللاوي: أكبر الشعراء العبريين في القرون الوسطىٰ، وهو طبيب ومفكر وفيلسوف. وُلد في طليطلة، وتلقّىٰ تعليمه في الأندلس الإسلامية حيث درس اللغة العبرية وعلوم الدين اليهودي والفلسفة وكذلك اللغة العربية وآدابها والطب. وعندما تقدم به العمر، خرج من الأندلس إلىٰ الإسكندرية، ثم ذهب إلىٰ دمياط، ومنها سافر إلىٰ القاهرة التي خلبه جمالها وكتب قصائد في وصفها. ثم توجه إلىٰ الشام حيث مات هناك. ويُعَدُّ اللاوي من أشهر شعراء العبرية في عصره، فقد امتلك ناصية الشعر العبري بعد تأثره بالشعر العربي وأوزانه وأدخل كثيرًا من مضامينه وأشكاله علىٰ الشعر العبري. وكتب اللاوي كثيرًا من القصائد ذات الأغراض الدنيوية (مثل الحب ووصف الطبيعة). كما كتب قصائد في المدح والمناسبات كافة، وكتب قصائد ذات طابع ديني، وتحدث عن الأرض المقدَّسة، وعن اختيار الرب للشعب اليهودي رغم معاناة أفراده، وعن رغبته في العودة. ونظم بعض القصائد للمناسبات الدينية مثل الاحتفال بالسبت والأعياد وأيام الصوم.

(٢) أبو عمران موسىٰ بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (Maimonides) (١١٣٥ - ١٢٠٤) المشهور عند العرب بلقب الرئيس موسىٰ: وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، وانتقل إلىٰ المغرب، ثم إلىٰ فلسطين ثم استقر في مصر التي عاش بها حتىٰ وفاته. عمل في مصر نقيبًا للطائفة اليهودية، وطبيبًا لبلاط الوزير الفاضل أو السلطان صلاح الدين الأيوبي. وكذلك استطبّه ولده الملك الأفضل علي. كان أوحد زمانه في صناعة الطب ومتفننًا في العلوم وله معرفة جيدة بالفلسفة.

(٣) ألبرت ريتشل (Ritachl) (١٨٢٢ - ١٨٨٩م): من أشهر اللاهوتيين الألمان، ويعتبر من رواد =

ريتشل ويرفض تأثير أي منهج فلسفي علىٰ مذهبه في الكلام. ولا بد أن توجد ظواهر دينية يسهل قبولها وربطها بالحقائق الأخرىٰ. وكان شديد التأثر بالأخلاق في موقفه هذا مثل ريتشل أيضًا؛ ذلك أنه يؤكد علىٰ مذهب انتفاع العباد من المعرفة. فالوحي هو مصدرنا عن المعرفة الإلهية، وواجب علينا أن نتساءل عن كيفية وسببية تلك المعرفة بعد نقطة معينة. فالإقدام علىٰ هذه التساؤلات يدخلنا في عالم الإلهيات ومنطقة الخطر التي تنقطع علاقتنا فيها بالحقائق الحيوية ونمضي في استعمال مجرد الكلمات. وهو يتجاوز ريتشل في نقطة واحدة، ويتجاوزه ريتشل في نقطة أخرىٰ. فلم يفرّط ريتشل في تمسكه بحقائق الوعي الديني إلىٰ درجة التصوف، بل إنه رفض التصوف ونقم عليه بعقل واعٍ؛ أمّا الغزالي فحقًّا تصوف. ولكن ريتشل علىٰ الجانب الآخر رفض مطلقًا الخوض في طبيعة الله والخوض في الصفات الإلهية - فما كان هذا كله بالنسبة له إلَّا مجرد غيبيات ووثنيات. والغزالي لم يحرر نفسه كثيرًا من الخوض في هذه الأمور، ولم يحرز تقدمًا فيها اللهم إلَّا أنه أبقىٰ القول فيها علىٰ أساس قرآني محض، وحصرها فيما ورد بكتاب الله. ولكن الإنسان محمول علىٰ التفكير بحكم طبيعة الأشياء.

ربما نوجز بتلخيص جهود الغزالي وتأثيره في الإسلام علىٰ هذا النحو:
أولًا: أعاد المسلمين من التشمير عن سواعدهم المدرسية بالخوض في العقائد الكلامية إلىٰ التعايش مع كتاب الله وسنة رسوله دراسةً وتفسيرًا. فما حدث في الإسلام تحت لواء الغزالي كالذي حدث في أوروبا عندما تحطم نير الفلسفة المدرسية الوسيطة، وكالذي يحدث معنا في زماننا. ويمكن أن يكون هذا الرجل مدرسيًا مع المدرسيين، ولكن لا ريب أن منهجه كان يقتضي الخوض في المسائل الكلامية وتطويرها علىٰ أساس النص. وخليق بنا الآن أن نسميه متكلمًا قرآنيًا.

ثانيًا: أعاد في دعواته الدينية ومواعظه الأخلاقية تقديم عنصر الخوف. فهو يؤكد في «المنقذ من الضلال» وغيره علىٰ الحاجة إلىٰ مثل هذه الرهبة في عقول الناس. فقال إن زمانه ليس بزمان اللين في الدعوة وبث الأمل في القلوب،

= المذهب الليبرالي، ولاهوتي القيم الأخلاقية، تأثر بآراء فريدريك شليرماخر الذي جعل من المشاعر الدينية نقطة الانطلاق للدين.

فلا وقت للتفاؤل لا في هذه الدنيا ولا في الآخرة. ولا بد أن تظل أهوال جهنم أمام أعين الناس، وقد شعر بهذه الأهوال بنفسه. وقد رأينا كم كان الغزالي مشغول الفكر بالآخرة، وكيف كان خوفه من النار الباعث الأقوىٰ علىٰ انقطاعه إليها؛ وكذلك كان حاله في التعامل من غيره من المسلمين.

ثالثًا: لم تتمكن الصوفية من الحصول علىٰ منزلة مؤكدة ومكانة ثابتة في الدين الإسلامي اللهم إلَّا بفضل تأثيره.

رابعًا: أنه قرَّب الفلسفة والكلام الفلسفي إلىٰ أفهام عامة الناس. فقد كانت الفلسفة قبل قدوم الغزالي يكتنفها الغموض والكنن بشكل أو بآخر. فكانت لغتها غريبة، وألفاظها عجيبة، ومصطلحاتها بحاجة إلىٰ الانقطاع لدراستها. ولم يكن مجرد عوام الناس من قراء العربية من أهل الشوارع، أو عبَّاد المساجد، أو طلّاب المدارس بقادرين علىٰ فهم رسالة فلسفية واحدة من الوهلة الأولىٰ. وكانت الأفكار والتعبيرات اليونانية، التي انتقلت إلىٰ الفكر العربي عبر اللغة السريانية، قد كبَّلت أكثر الألسنة لباقةً وتفوهًا وأعجزتها عن الكلام. وظن الناس أنه لا غنىٰ عن الدراسة الطويلة قبل التمكن من فهم طريقة المحاججة المنهجية والمتقنة. ولكن هذا بأسره تغير مع الغزالي، أو قل أنه حاول تغييره علىٰ الأقل. ولا يقتصر «تهافت الفلاسفة» علىٰ مخاطبة خاصة الناس وحدهم، بل يسعىٰ به إلىٰ بلوغ دائرة أوسع من القرآء، قائلًا إن آراء الفلاسفة وحججهم وأوهامهم ينبغي أن تكون قريبة من فهوم عامة الناس.

لا شك أن التأثيرين الأول والثالث هما أهم التأثيرات التي ترتبت علىٰ جهود الغزالي بأسرها. فترك أثره بإعادة الإسلام إلىٰ روافده التاريخية والأساسية، ومن خلال تخصيص مساحة في المنهج الإسلامي للحياة الدينية التي تخاطب النفس وتحرك الوجدان. ولكن سنكون قد لاحظنا أنه لم يكن له السبق في أي من هذه التأثيرات الأربعة. فلم يكن الغزالي بالعالم الذي شق سبيلًا جديدًا، وإنما كان رجلًا ذا شخصية فذة، خطىٰ بخطاه في سبيل متوهج بالفعل وعبّده لعامة الناس. فما يعنينا في هذا المقام هو شخصية الغزالي. فربما أخرج الإسلام رجالًا أنبغ منه في المنطق، وأعلام أفقه منه في الكلام، ومتعبدين فاقوه في

ملكاتهم؛ إلَّا أنه تمكن بفضل تجاربه الشخصية وخبراته الحياتية من تكوين حاسة فائقة في إدراك الحقائق الإلهية، وراحت قوة شخصيته -التي تميزت في صباها بثورتها وتوهجها وانتهائها إلىٰ التريث والتأمل- تزيح كل ما قابلها، ودخل الإسلام في عصر جديد من وجوده.

كان لا غنىٰ لنا من الإسهاب في الحديث عن هذا الرجل العظيم. فلم يمر بالإسلام قط رجل مثله ولم يفهمه الإسلام فهمًا كاملًا قط. وسوف يأتي دوره في نهضة الإسلام التي تلوح في الأفق الآن وسوف تنبعث حياة جديدة من دراسة أعماله دراسةً مجددةً.

قد تعتبر الفلسفة بحق من هذا الوقت فصاعدًا المذهب السائد في الكلام فيما يتعلق بالمشرق. فبذل صلاح الدين (ت ٥٨٩ للهجرة) جهودا كبيرة للإبقاء علىٰ هذه السيادة؛ ذلك أنه كان مسلمًا تقيًا غير متبحر في أدب الكلام. وتنقل لنا الأخبار كيف كان لديه مجموعة مميزة من الأسئلة والأجوبة الكلامية، واستعمل نفسه في تعليمها لأولاده. وأنشأ مدارس للكلام في مصر بالقاهرة والإسكندرية، وكانت هذه المدارس هي الأولىٰ من نوعها في مصر بخلاف دار الحكمة التي شيدها الفاطميون. ومن المآخذ القليلة التي تؤخذ علىٰ صلاح الدين هو قتله للصوفي شهاب الدين السهروردي[1] القائل بوحدة الوجود، في حلب سنة (٥٨٧ للهجرة). وفي الوقت ذاته كان فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ للهجرة) آخذًا في أقصىٰ الشرق في تأليف تفسيره العظيم للقرآن الكريم المسمّىٰ «مفاتيح الغيب» ومواصلًا مسيرة الإمام الغزالي. ويبيّن عنوان التفسير نفسه مسحة التصوف في مذهبه، وكان علىٰ تواصل بابن عربي إمام الصوفية في عصره. ودرس الرازي هو الآخر الفلسفة وشرح أعمال ابن سينا وحارب الفلاسفة علىٰ أرضهم مثلما فعل الغزالي من قبله. وبات الكلام والفلسفة الآن في أعين المتكلمين ضربًا من الفلسفة التي لا تخلوا من الحق والباطل. وحلت الفلسفة محل الاعتزال والبدع

---

(١) أبو الفتوح يحيىٰ بن حبش بن أميرك السهروردي ويلقب بشهاب الدين، واشتُهر باسم السهروردي المقتول تمييزًا له عن صوفيين آخرين هما: شهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢هـ) وأبي النجيب السهروردي (ت: ٥٦٣هـ).

الأخرىٰ. ولم تعد تقبل بأعداء الدين في رحابها، وأخذت تتطبع بطابع الفلسفة المدرسية بخطىٰ ثابتة. وكان البيضاوي (ت ٦٨٥ للهجرة) إيذانًا بمرحلة جديدة كما يقول البعض، ذلك أنه مزج الفلسفة والكلام مزجًا لا يمكن فصله، ولكن يمكن أن تنحصر الإضافة الجديدة التي جاء بها في شق المقارنة بينهما. وألف عضد الدين الإيجي (ت ٥٧٦ للهجرة) بعد ذلك بنحو قرن من الزمان كتاب «المواقف» في علم الكلام، وخصص نصفه للإلهيات والنصف الآخر للعقائد. ويعد التفتازاني من الأسماء الأخرىٰ التي يجدر ذكرها، وقد توفي سنة (٧٩١ للهجرة) بعد حياة مضنية من الجدالات والشروحات. ونجد الكلام قد تهاوىٰ مجددًا من مكانته العالية عندما نصل إلىٰ ابن خلدون (ت ٨٠٨ للهجرة) الذي يعد أول المؤرخين الفلسفيين وأعظمهم حتىٰ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي. وأصبح الكلام علمًا مدرسيًا لا يصلح اللهم إلَّا لرد هجوم الكفار والزنادقة. ويقول ابن خلدون إنه لم يتبق من الزنادقة الآن أحد. ويمضي قائلًا إن العقل لا يمكنه استيعاب طبيعة الله، ولا يمكنه وزن وحدته، ولا قياس صفاته، ولا يمكننا معرفة الله، وواجب علينا أن نقبل ما أخبرنا به أنبياؤه عنه جل في علاه. فتلك كانت نتيجة تهافت الفلسفة والمتفلسفين في دار الإسلام والمسلمين.

الفصل الخامس

الفصل الخامس

الإسلام بالمغرب الإسلامي؛ ابن تومرت ودولة الموحدين؛ الفلسفة في المغرب في كنف الموحدين؛ ابن باجة؛ ابن طفيل؛ ابن رشد؛ ابن عربي؛ ابن سبعين.

❀ ❀ ❀

لقد توقعنا الآن واحدة من أغرب الشخصيات والحركات وأهمها في تاريخ الإسلام. واقتصر حديثنا في الفصول السابقة، خلا ما يتعلق بابن خلدون، علىٰ انتصارات الأشعرية في المشرق دون سواه. فكانت الحركة في المغرب أبطأ من المشرق، وعلينا الانعطاف إليها من فورنا. كان المغرب -بلاد المغرب كما يطلق العرب علىٰ سائر الشمال الأفريقي بعد مصر- بطيئًا منذ البداية في الاصطباغ بصبغة الإسلام. وكانت جيوش الفتح الإسلامي[(١)]* قد شقت طريقها بشق الأنفس في هذه البلاد، إلَّا أن القبائل البربرية لم تخضع جميعها لجيوش المسلمين ولم يدخل في الإسلام منهم اللهم إلَّا مقدار العشر[(٢)]*. فتح اللهُ مِصْرَ علىٰ المسلمين[(٣)]* سنة (٢٠ للهجرة) ووصلوا إلىٰ سمرقند سنة (٥٦ للهجرة) ولكنهم لم يبلغوا قرطاجة إلَّا سنة (٧٤ للهجرة). ومع ذلك رفع البربر راية الخروج علىٰ المسلمين يومًا تلو الآخر وقت الفتح وبعده بسنوات طوال، ولم تنكسر الروح القومية للقبائل البربرية. ونقول بشكل عام، وصدقًا ما نقول، إن الإسلام لم يلق

(١) * **النص الأصلي:** «جيوش الغزو».

(٢) * **النص الأصلي:** «ولكن لم يُقتمع من القبائل البربرية سوىٰ نصفها ولم يتأسلم منها سوىٰ عشرها».

(٣) * **النص الأصلي:** «فُتحت مصر».

النجاح المرجو[1]* في شمال أفريقيا لأكثر من ثلاثة قرون من الزمان. فلم يتأثر التكوين القبلي للبربر بتصور الخلافة ولم تتأثر تطلعاتهم الدينية البدائية بعقيدة الإسلام[2]*. ولم تأخذ معارضتهم في الضعف إلّا عندما تمكنوا من تأسيس دولهم الإسلامية علىٰ ظُهران قبائلهم التي شبّوا وترعرعوا في رحابها. وإنما كان الإسلام السياسي هو الذي ضعف في ذلك الوقت. وأصبح للإسلام معنىٰ جديد لشمال أفريقيا عندما دخل الفاطميون مصر سنة (٣٥٦ للهجرة) ونقلوا مقر إمبراطوريتهم من المهدية إلىٰ القاهرة التي بنوها حديثًا. وسرعان ما تلاشت إمبراطوريتهم في الشمال الأفريقي وقام مكانها العديد من الدول المستقلة، تجري الدماء البربرية في عروق مؤسسيها ولئن ادعوا انحدارهم من أصل عربي وسمُّوا بأسماء عربية. ولم يعد الإسلام يعني تدخلًا أجنبيًا[3]* وراح أخيرًا يشق طريقه وسطهم. أضف إلىٰ ذلك أن القواد البرابرة في الفترة السابقة من الخروج علىٰ المسلمين كانوا قد ظهروا مرارًا في ثوب أدعياء النبوة[4]*، وزعموا أنهم من أصحاب المعجزات وجاءوا برسالة بعثهم الله بها. ولطالما تمكنت الشخصية العبقرية التي ادعت النبوة من الوصول لهؤلاء القبائليين الجامحين بكل ما أوتوا من تعصب لحرياتهم القبائلية. ولذلك تبنوا قضية الفاطميين وعبدوا عبيد الله المهدي. واستمروا علىٰ هذه الحال بعد ذلك وما زالوا عرضة لطوفان الأولياء والدراويش والمتنبين[5]* بكافة درجات مكرهم وخبلهم. وآخر مثال علىٰ ذلك هو الشيخ السنوسي الذي تعرضنا له من قبل في الفصول السابقة. ثمَّ حدث تغير هناك مع مرور الوقت في هذه الانتفاضات التي يقودها المتنبون والدول التي أسسها الأولياء والصالحون؛ إذ انزلقوا من معاداة رسول الله صراحة، وإن تشبهوا أيضًا بحياته واهتدوا بهديه، إلىٰ قبول الإسلام صراحة كغيرهم من المسلمين. ومنحهم الكلام الإسلامي نقطة الاتصال الضرورية بسهولة. فما كان متنبي عصرهم بحاجة اللهم إلّا لادعاء المهدوية، فيكون المهدي المنتظر الذي يخرج

(١) * النص الأصلي: «فشل الإسلام».
(٢) * النص الأصلي: «بدين محمد».
(٣) * النص الأصلي: «اضطهادًا».
(٤) * النص الأصلي: «في ثوب ويدعوىٰ النبوة».
(٥) * النص الأصلي: «الطوفان الأولياء والدراويش والأنبياء».

قبل القيامة يملأ الأرض عدلًا بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا كما تقول الأحاديث المروية عن رسول الله. وكان من اليسير لكل شخص جديد يدعي أنه المهدي المنتظر أن يختار أفضل ما يناسب شخصه وعصره من بين الكم الهائل من الأحاديث والروايات المتعارضة في علوم الآخرة عند المسلمين. وقد وصلنا الآن لقصة ومذهب واحد من هؤلاء المهديين.

ولّىٰ دارس بربري من دارسي الكلام، اسم له ابن تومرت، وجهه شطر المشرق الإسلامي لطلب العلم في مطلع القرن السادس الهجري. وتؤكد إحدىٰ الروايات الغربية الباقية منذ العصور المتقدمة أنه كان من الطلاب المقربين للإمام الغزالي وأنه لاحظ فيه الأمارات التي تؤهله لتأسيس إمبراطورية في المستقبل. وقد تكون هذه الرواية عارية من الصحة. ولكن المؤكد أن ابن تومرت عاد إلىٰ المغرب واستطاع فيه الانتصار للمذهب الذي اشتُق من الأشعرية، بل كان صورة منقحة من مذهب الأشعرية. وقد كان يغشىٰ الكلام من قبل سحب من الضباب في بلاد المغرب. واقتصرت الدراسات الكلامية بشدة علىٰ الفقه وانحصرت في مذهب مالك بن أنس[(1)]*. وراح كتاب الله وكتب الحديث تُهمل إقدامًا علىٰ الكتب الفقهية الممنهجة. ومن الواضح أن احتجاج ابن حزم علىٰ هذا الأمر لم يسفر عن شيء يذكر. فكان احتجاجًا سلبيًا ومن جانب أوحد، وافتقر إلىٰ ثقل الشخصية التي تدفعه. فقد انقض ابن حزم علىٰ آراء الآخرين بفيض من القدح والتشنيع. ولكنه اقتصر علىٰ الجدل دون سواه. ولدينا رواية، بتخريج حسن، تقول إن قضاة قرطبة أنكروا كتب الغزالي، وتكلموا فيها بالسوء، فأُمر بها فحرقت أمام الناس. إلَّا أننا نذكر أن سائر المتكلمين الأندلسيين لم يرضوا بهذا العنف.

استهل ابن تومرت حياته مصلحًا لأهل عصره بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ويبدو أنه انزلق من هذا الدور إلىٰ الاعتقاد بأن الله عيَّنه ليكون أعظم مصلح لسائر عصره. وتحولت رسالة الإصلاح كدأب المصلحين من الوعظ إلىٰ القوة، ومن الحديث عن مساوئ الحكم إلىٰ الخروج علىٰ الحكم. وسقط ذلك الحكم -حكم المرابطين- أمام ابن تومرت وخلفائه، وقام مكانه الحكم البابوي

(١) * النص الأصلي: «في المذهب المضيَّق لمالك ابن أنس».

للموحدين. ويحمل المذهب الذي دعا الناس إليه علامات واضحة من تأثير الغزالي وابن حزم. وكان التوحيد بالنسبة له عبارة عن التصور الروحي الكامل لوحدانية الله. واعتبر التجسيم منافيًا للتوحيد. ولذلك عندما أخذ متكلمو المغرب بظاهر النص في تفسير الآيات القرآنية التي ظاهرها التجسيم، طبَّق عليها طريقة التأويل التي كان قد تعلمها في المشرق وأوَّل هذه العثرات الدينية. وسنذكر أن ابن حزم لجأ إلىٰ الأساليب اللغوية والنحوية لتحقيق الغاية ذاتها، وكان يبغض التأويل. فكان هذا التجسيم إذن عند ابن تومرت كفرًا محضًا، وكان واجبه، باعتباره المهدي المنتظر، أن يعارضه بقوة السلاح، أي رفع راية الجهاد ضد المجسمة. أضف إلىٰ ذلك أنه اتفق مع ابن حزم علىٰ محاربة التقليد، إذ لا يوجد إلَّا حقيقة واحدة، والإنسان مكلف بالوصول إليها بنفسه بالرجوع إلىٰ المصادر الأصلية - الكتاب والسنة.

هذا هو المذهب الظاهري الحقيقي الذي يرفض الأصول الفقهية الأربعة الأخرىٰ رفضًا مطلقًا إلَّا أن ابن تومرت باعتباره المهدي المنتظر أضاف عنصرًا آخر. ويعتمد هذا العنصر علىٰ الفلسفة الإمامية للتاريخ التي تتصف بمنتهىٰ بساطتها. فتقول هذه الفلسفة إن العالم لا يخلو من الإمام المعصوم المعيَّن من قبل الله. وكان الخلفاء الراشدون مختصين بهذا التعيين الإلهي، وجاء من بعدهم مغتصبون للحكم، قاهرون للعباد. وكان عهدهم عهد الخسة والأكاذيب علىٰ الأرض. وجاء ابن تومرت الآن، باعتباره المهدي المنتظر، من نسل رسول الله، حاملًا كافة الأمارات اللازمة التي تؤهله بالتخلص من هؤلاء الطغاة وأعداء الدين. فكان ابن تومرت إذن من الإمامية ولكنه كان بعيدًا إلىٰ حد ما عن خليط الفرق الشيعية المتناحرة -السبعية، والاثني عشرية، والزيدية، وهَلُمَّ جَرًّا- مثلما يفعل أشراف المغرب في الوقت الحاضر بموقفهم السني العلوي. ونذكر أن السنيين ينتظرون المهدي المنتظر شأنهم في ذلك شأن الشيعة، وهو معصوم عن الخطأ مثل الإمام تمامًا، لتحلِّيه بالعصمة التي يتصف بها الأنبياء. وبوسع هذا القائد إذن أن يطلب من الناس أن يصدقوا ما يقوله لهم، ويصدعوا لما يأمرهم به. وواجب عليهم أن يعتبروا كلامه صادرًا من سراج الحق. وبذلك انتفت الحاجة إلىٰ القياس كأصل من أصول الشريعة، ولذلك رد ابن تومرت القياس في سائر الأمور الشرعية اللهم إلَّا المسائل الفقهية منها وحده بحدود فيها. وحرَّم

الحجة المبنية على القياس في المسائل الكلامية[1].

لكنه خالف الأشعرية بالتأكيد في مسألة الصفات. فقد أخذ فيها هي الأخرىٰ بقول ابن حزم السالف بيانه في الفصل السابق؛ ذلك أنه يقول بوجوب اعتبار الألفاظ القرآنية علىٰ أنها أسماءُ وليست نعوتًا. والحق أن عقيدة ابن تومرت تظهر عمقًا فلسفيًا يفتقر إليه ابن حزم. وعولَّ كثيرًا علىٰ القول بنفي الصفات شأن المعتزلة مثل أبي هذيل؛ فالله ليس بهذه الصورة التي يرسمها العباد ولا يتأثر بذلك[2]. بل إنه عبر عن عقيدته بهذه الصورة لكي يمكن تفسيرها علىٰ منوال وحدة الوجود، وقد ألف ابن رشد شرحًا فيها. إلَّا أننا قد نشك فيما إذا كان ابن تومرت نفسه من القائلين بوحدة الوجود؛ إذ تجري سائر الأطوار الفكرية في الإسلام كما رأينا نحو القول بوحدة الوجود. ولا يوجد ههنا اللهم إلَّا قدر ضئيل من التهور في صياغة الأفكار. ولكن قد يتيسر لنا أن نقول إنه كان عنده طرح أو دعوة سرية، كالفاطميين، من التعاليم المبسطة التي كانت مخصصة لعموم المسلمين. وتظهر آثار جلية لمثل هذه الأشياء وسط خلفائه؛ فكل من الفلاسفة الأرسطيين والصوفية المتقدمين متصلون بالحركة الموحدية. إلَّا أن ذلك يتعلق بما حدث في المرحلة المتأخرة منها.

اكتمل نجاح ابن تومرت في نهاية المطاف ولئن تعطل في بدايته. ولكنه لم يحقق إلَّا نذرًا يسيرًا باعتباره فقيهًا بسيطًا شعر بنداء إلهي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -مثلما يفعل حقًّا سائر من صلح من المسلمين امتثالًا لأمر رسول الله في أحد الأحاديث المروية عنه[3]- لكف التجاوزات التي تفشت في عصره.

(١) يقول ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب»: «... لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلىٰ أن تقوم الساعة ... ولا يكون الإمام إلا معصومًا ليهدم الباطل لأن الباطل لا يهدم الباطل ... وأن الإيمان بالمهدي واجب، وأن من شك فيه كافر، وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، وإنه لا يكابر ولا يضاد ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازع، وأنه فرد في زمانه، صادق في قوله، وإنه يقطع الجبابرة والدجاجلة، وإنه يفتح الدنيا شرقها وغربها، وإنه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور، وإن أمره قائم إلىٰ أن تقوم الساعة».

(٢) «وليس للمخلوق أن يتحكم علىٰ خالقه، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه، ما نفاه عن نفسه نفاه عنه، وما أثبته لنفسه أثبته له من غير تبديل، ولا تشبيه، ولا تكييف».

(٣) عَنْ أبي سعيدٍ الخُدريِّ ﷺ قالَ: سَمِعتُ رسول اللهِ ﷺ يقولُ: «مَنْ رَأَىٰ مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ». [رواه مسلم].

ولكنه اجتاح البلاد هو وعبد المؤمن بن علي الكومي الذي أيد دعوته وخلفه فيها؛ ذلك أنها لم تكن مجرد حركة إمامية وإسلامية، بل وتعبير عن القومية البربرية. فما لدينا ههنا إنما رجل خرج من ظهورهم، تجري في عروقه دماؤهم، وينطق لسانه بلغتهم، فناداهم لحمل السلاح باعتباره رسول الله إليهم. فلبوا النداء من فورهم، وعبدوه من قلوبهم، وحاربوا في سبيله بأرواحهم. فترجم القرآن للغتهم البربرية، ورفع الأذان للصلاة بلغتهم البربرية، وكان علىٰ القائمين علىٰ المساجد معرفة اللغة البربرية، ووزعت كتاباته في الكلام بلغتهم البربرية وكذلك العربية[١]. فأخذت القبائل البربرية الإسلام ووضعته في قالب يناسبها مثلما فعل الفرس من ذي قبل. ولكنهم صنعوا منه خليطًا غريبًا. فحظىٰ المذهب الظاهري في الفقه، الذي رفضته سائر الشعوب الإسلامية الأخرىٰ، بعهد وجيز من القوة والمجد. وامتزجت الأساطير والخرافات الشيعية بالفكر الفلسفي الحر. وقيل إن كتاب «الجفر» الذي كتبه علي بن أبي طالب ويتضمن تاريخ العالم حتىٰ قيام الساعة قد انتقل من الغزالي عند وفاته إلىٰ يدي المهدي الذي سلمه بدوره لخلفائه. وكان من المناسب أن يجُمع كل من الغزالي وابن تومرت سويًا لو وضعنا نصب أعيينا نزعتهم إلىٰ التلفيق بين المذاهب والفلسفات فقط. إلَّا أنه يصعب تفسير الإصرار علىٰ جعل الأشعري العظيم أستاذًا ومرشدًا لشبه الظاهري. فلا بد أنه كان يوجد شيء -يخفىٰ عن أعيننا الآن- في مذهب كل منهما بما أوحىٰ لأهل ذلك العصر بمثل هذه الصلة الوثيقة بينهما.

استمر حكم الموحدين حتىٰ سنة (٦٦٧ للهجرة) أي ما يقرب من قرن من الزمان، ودخل في دائرة تأثيره العديد من الشخصيات التي عظم شأنها. وسنمضي في تناول نفر منهم الآن علىٰ وجه الاختصار.

ذكرنا في صدر هذا الفصل كيف ضاقت الاهتمامات الفكرية بعامة في بلاد المغرب الإسلامي، فقد اشتدت لهفتهم لدراسة الفقه، والشعر، والجغرافيا، ولكنهم قلما أخرجوا شيئًا أصيلًا. فنُهي عن الأصالة والإبداع وحُرم سبر أغوار العلوم الجديدة. وحل محلهما دقة الفكر ورغد العيش. والطبيعي الأهم أن هذا

---

(١) يقصد المؤلف بالتأكيد اللغة الأمازيغية لغة القبائل البربرية.

الأمر انطبق علىٰ الفلسفة. ولذلك كان الاسم الأول في الفلسفة في المغرب الإسلامي هو أبو بكر ابن باجة، المعروف عند أوروبا الوسيطة باسم (Avempace)، الذي توفي في سن صغير مقارنة بغيره سنة (٥٣٣ للهجرة). كانت مشكلة الفلاسفة بالنسبة لابن باجة، وبالنسبة للجميع، وما زال هذا الاعتقاد سائدًا في الغرب أكثر من الشرق، هي كيف يتسنىٰ للمرء التوصل والتمسك بموقف يمكنه الدفاع عنه في عالم يكاد يسوده الجهال بالفلسفة والمتعصبين للدين. ولهذه المشكلة شقان: شق داخلي، وشق خارجي. تمثل الشق الداخلي والأسمىٰ في التساؤل عن كيف يمكن لمثل هذا العقل في وحدته أن يرتقي لأعلىٰ حالاته وأن يطهر نفسه إلىٰ درجة معرفة الأشياء علىٰ حقيقتها، ويصل بذلك إلىٰ تلك الحياة الأزلية التي تفنىٰ فيها روح الإنسان في العقل الفعال الذي يعلو كل شيء ويحيط علمًا بكل شيء. ويتمثل الشق الآخر والأدنىٰ في التساؤل عن كيف يقدم المرء آراءه ويكيف حياته بحيث يمكن قبولها في مجتمع إسلامي.

كان ابن باجة من الفلاسفة الذين تتلمذوا علىٰ فلسفة الفارابي، الذي يعتبر الأب الروحي للفلسفة العربية المتأخرة؛ وتلاشت فلسفة ابن سينا واقعيًا إلىٰ جوار فلسفته. ولم يحد عن درب الفارابي في المنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات. إلَّا أننا نستطيع أن نرىٰ كيف تحركت الأزمان وكيف تحركت الفلسفات معها. وتجلت الاختلافات الجوهرية ولم يستطع ابن باجة بعد، بدافع من ضميره، أن يظل في زمرة الأتقياء الذين لا يقربون الفلسفة. وكان تيار الصوفية هو الآخر أضعف بكثير. وأصبحت السعادة والهناء والحقيقة الغناء في الفكر لا في وجد المتصوف الذي يخاطب الحواس. فالعقل هو العنصر الأعلىٰ في كيان الإنسان، ولكنه أزلي لأنه ينضم إلىٰ العقل الفعال الأوحد، الذي هو كل ما يتجلَّىٰ لنا عن الذات الإلهية. ولدينا ههنا بذرة المذهب الذي سوف يجري في العصور اللاحقة، تحت مسمىٰ الرشدية أو النفسانية الشاملة - في مدارس أوروبا مجرىٰ النار في الهشيم. أضف إلىٰ ذلك أن عقل الإنسان لا يرتقي لهذه المرتبة إلَّا إذا داوم علىٰ ممارسة الملكات الفكرية التي أوتيها. فعليه التعقل في سائر المسائل الحياتية، وألَّا يقدم علي أي فعل كائنًا ما كان إلَّا بعد التروي والتمحيص. وهذا قد يحيد به إلىٰ العزلة، فالعالم بعيد كل البعد عن العقلانية ولن يتأثر بالعقل. أو قد يجتمع

بعض طلاب العقل سويًا ويشكلون مجتمعًا يعيشون فيه حياة الطبيعة الهادئة، وطلب العلم، وتهذيب النفس. وبذلك يتحدون مع الطبيعة والأزلي، ويبعدون كل البعد عن الحياة المتهورة التي يعيشها عامة الناس بأهدافها الدنيئة وتصوراتها الوضيعة. ومن اليسير أن نرىٰ كيف كثر أعداء ابن باجة المنكرون لفلسفته. ولم ينقذه منهم سوىٰ صحبة بعض أمراء الموحدين، إلّا أن إحدىٰ الروايات تذكر أنه مات مسمومًا في نهاية أمره.

نجد أنفسنا مع الأسماء التالية في بلاط أحد الموحدين وقد تغيرت فيه الأجواء الفكرية. ومن البيّن أن زعماء الموحدين، بغض النظر عن المزاج الشعبي، لم ينظروا للفلسفة بعين الزراية. بل فيما يبدو أن مشكلتهم، كما في حال الفاطميين، قد انحصرت في مقدار تلقين الفلسفة لعامة الناس بتجنب مواطن الخطورة فيها. وتمثل حلهم لتلك المشكلة -ونمضي قولنا ههنا تعويلًا علىٰ حدسنا ولكننا نستند إلىٰ أساس سليم إلىٰ حد ما- في ألّا يتعلم الناس اللهم إلّا المعنىٰ الظاهري للقرآن، والاستعارات، والألفاظ التي ظاهرها التجسيم وسائر المسائل الدينية؛ وأن يُؤكَّد لعوام المتعلمين الذين لديهم معرفة طفيفة بالفعل عن الحقائق أنه لا اختلاف بين الفلسفة والكلام وأنهما طوْران لحقيقة واحدة؛ وأن يُترك للفلاسفة حرية الفكر في السبل التي يسلكونها ويشترط دائمًا ألّا تنتشر ثمرات نظرهم خارج دائرتهم وألّا يثيروا عقول العوام. فكم كان مخططًا جميلًا ولكنه لم ينجح شأن سائر المخططات التي كان غرضها تعمية الناس وإخفاء المعرفة. أمّا الناس، فرفضوا أن تُعصَّب أعينهم؛ وأمَّا الفلسفة، فقطع دابرها لافتقارها إلىٰ الفكر والنظر.

نجد زعماء الموحدين جريًا علىٰ هذا المبدأ ينصبون المذهب الظاهري مذهبًا رسميًا للفقه في بلادهم ويقفون بشدة لأي نقاشات تعتمد علىٰ النظر سواء في الفقه أو في الكلام. ومن الأقوال المأثورة لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (حكم من ٥٥٨ إلىٰ ٥٨٠ للهجرة) قوله: «هكذا كتبت الكلمة، فبها، أو بالسيف[١]». واستمرت هذه الأوضاع في عهد ابنه أبي يوسف يعقوب بن

(١) اللفظ للمترجم.

يوسف المنصور (حكم من ٥٨٠ إلىٰ ٥٩٥ للهجرة) الذي أضاف زراية لمهدوية ابن تومرت لم يتمكن من سترها جيدًا، إذ استخف بسائر هذه الأشياء عندما نظر إليها بعينين فلسفيتين.

عاش ابن طفيل وابن رشد آخر الفلاسفة الأرسطيين العظام في عهد هؤلاء الرجال وعلىٰ النحو الذي يوائم مذهبهم. فكان ابن طفيل وزيرًا وطبيبًا لأبي يعقوب وتوفي بعد وفاته بسنة واحدة في (٥٣١ للهجرة). واتصفت حياته بالهدوء والتأمل والعزلة في مكتبات الأمراء. ولكنه اتفق في أهدافه مع ابن باجة، فهو من البيّن لم يكن لديه أمل في إمكانية إرشاد جموع الناس للحقيقة. فهم بحاجة للدين، الذي يخاطب الحواس والشهوات علىٰ السواء، لكبح جماح الوحش الثائر في الإنسان، وينبغي أن يُتركوا لذلك الدين لكي يهديهم. فإذا سعىٰ الفيلسوف لتعليمهم علىٰ نحو أفضل من ذلك فإنما يعرض نفسه للتهلكة ويعرضهم لفقدان ذلك النذر اليسير الذي لديهم. إلَّا أن أساليبه علىٰ الجانب الآخر تتفق بالدرجة الأولىٰ مع الغزالي؛ ذلك أنه كان متصوفًا يطلب الحق في شعائر الصوفية، في التطهير المستمر للعقل والبدن، وفي البحث الدؤوب عن الوحدة في شتىٰ الصور التي تحيط به، وكيما يجد سبيلًا للفناء في تلك الروح الأزلية الواحدة التي يعتبرها رب العالمين. ولذلك يقترب في نهاية المطاف من الوجد ويصل إلىٰ تلك الأشياء التي لم ترها عين ولم تسمعها أذن. ويتمثل الاختلاف الوحيد بينه وبين الغزالي في أن الغزالي كان متكلمًا ورأىٰ في وجده الله ﷻ جالسًا علىٰ عرشه وحوله الأشياء التي في السماء كما وردت بالقرآن الكريم، في حين أن ابن طفيل كان فيلسوفًا من أتباع الفلسفة الأرسطية + الأفلاطونية المحدثة، ورأىٰ في وجده العقل الفعال وسلسلة أسبابه التي تتنزل إلىٰ الإنسان ثم تصعد إليه.

إن الكتاب الذي خلَّد اسم ابن الطفيل، والذي تعرض لصدف غريبة، هو قصة «حي بن يقظان». ويتصور ابن طفيل في هذه القصة جزيرتين، إحداهما مأهولة بالسكان، والثانية مهجورة من بني الإنسان. يعيش علىٰ الجزيرة المأهولة أناس عاديين، يحيون حياة عادية، ويدينون بملّة عادية تقول بثواب المحسن

وعقاب المسيء. وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فَتَيان مجدان في محاسبة النفس ومجاهدة الهوىٰ، يسمَّىٰ أحدهما «أسال» والآخر «سلامان». فأما سلامان، فكان أكثر احتفاظًا بظاهر الدين وقيادة الجماعة. وأما أسال، فكان أكثر سعيًا لتهذيب النفس والتعلق بطلب العزلة، فقرر الذهاب للجزيرة المهجورة. ولكنه يقابل فيها رجلًا هو «حي بن يقظان» الذي عاش بها منذ صغره ورقّىٰ نفسه تدريجيًا بفضل ملكات عقله الفطرية والأصيلة حتىٰ بلغ أعلىٰ درجات الفلسفة ووصل إلىٰ رؤية الله في علاه. وقد مر بكافة مراحل المعرفة حتىٰ انجلىٰ الكون أمام عينيه، وهو الآن يجد أن فلسفته التي توصل إليها بهذا الشكل، دون نبي مرسل أو وحي منزل، تتطابق مع الدين المطهر الذي يدين به أسال[(١)]. ويحكىٰ له أسال قصة القوم الذين يعيشون علىٰ الجزيرة الأخرىٰ في غمرتهم وظلمتهم، فتتحرك نفسه ويذهب إليهم ليدعوهم بدعوة الحق مبشرًا ونذيرًا. ولكن سرعان ما أدرك حي بن يقظان أن طريقة رسول الله كانت الأصلح لهداية الجمهور، وأنه لا يمكن الوصول للناس وهدايتهم اللهم إلا بالتشبيهات المحسوسة والأشياء الملموسة. فقرر العودة لجزيرته للتفرغ للعبادة وحياة العزلة.

لا يمكننا أن نخطئ في دلالة هذه القصة علىٰ مذهب الموحدين. فإن كانت نقدًا لنهائية الوحي التاريخي، فهي أيضًا ذب عن موقف الموحدين من الناس والفلاسفة كليهما. فكان ابن طفيل قد تمكن فعليًا بفضل أبي يعقوب من العيش علىٰ جزيرة وأن يرتقي في العلم وتهذيب النفس بالدراسة. ولذلك قد يرمز

(١) ويتدرَّج حي بن يقظان في التفكير حتىٰ يصلَ إلىٰ معرفة الله حقَّ المعرفة، والفَنَاء فيه، والكمال المطلق. وتنقسم حياته في التفكير والتأمل إلىٰ مراحل ست: (١) من ولادته حتىٰ بلوغه سبعة أعوام: (مرحلة النشأة، وتقليد الحيوانات). (٢) حتىٰ بلوغه ٢١ عامًا: (مرحلة معرفة النفس، وبدايات النضج). (٣) حتىٰ بلوغه ٢٨ عامًا: (مرحلة التأمل في الكائنات، واكتشاف أن لكل حادث مُحدِثًا). (٤) حتىٰ بلوغه ٣٥ عامًا: (مرحلة التأمل في الأجسام السماوية، وشدة شوقه لمعرفة الخالق، ونفرته من العالم المحسوس). (٥) حتىٰ بلوغه ٥٠ عامًا: (مرحلة الفناء عن نفسه، والكشف والمشاهدة، وبلوغ الكمال). (٦) التقاؤه بأسال: (مرحلة اتفاق العقل والنقل، ومحاولة الاختلاط بالناس لإصلاحهم).
تصفح الرابط التالي:

http://www.alukah.net/culture/0/100843/#ixzz4nv2OQDoV

أبو يعقوب هو الآخر إلىٰ شخصية سلامان المستنيرة بل والعملية. إلَّا أنه من الجلي أن المعنىٰ المراد أنهما فشلًا ولا بد أن يفشلا في التعامل مع المساحة التي بينهما. فلا يمكن أن يحظىٰ بحياة العزلة اللهم إلَّا فيلسوف واحد هنا أو هناك، ويا هناه إن وجد أميرًا يرعاه! وبئس الناس من لا يعرفوا الحقيقة. بل لعلهم كانوا أطفالًا يجب موادعتهم وهدايتهم كما لو أنهم لن يبلغوا أشدهم أبدًا.

من البيّن أن مثل هذا الحامل للحقيقة الذي يعيش في عزلة كان أمامه سبيلان يسير في أيهما شاء. فكان إمَّا يشغل نفسه بدراساته وأعماله مثلما فعل ابن باجة وابن طفيل، وإمَّا يتحلىٰ بالجرأة ويتصدر للحياة العامة واثقًا في قدرته علىٰ التفنن في الجدل ومعولًا علىٰ روافده الفكرية -وربما واثقًا أيضًا في مرونة ضميره- ليقضي بها علىٰ كافة همسات البدع والكفر. فكان السبيل الثاني هو الذي اختاره ابن رشد. وُلد ابن رشد في قرطبة سنة (٥٢٠ للهجرة) ونشأ في أسرة من الفقهاء ودرس الفقه بقرطبة. ولم يصلنا من دراساته الفقهية غير كتاب واحد في المواريث، ولم يطبع هذا الكتاب قط برغم كثرة شروح العلماء لأحكامه. وفي سنة (٥٤٨ للهجرة) قدَّمه ابن طفيل لأبي يعقوب الذي شجعه علىٰ دراسة الفلسفة، فقدم فيها أعظم مؤلفاته. وأصبح ابن رشد أعظم الشارحين لفلسفة أرسطوطاليس في العصور الوسطىٰ رغم شذرات الأفلاطونية المحدثة التي تعلق بفلسفته. فما هذا إلَّا جزء من اللغز الأبدي للعقل الإسلامي، إذ فيما يبدو أن دارسي فلسفة أرسطوطاليس لم ينبهروا قط بجدوىٰ الفكر اليوناني. وعمل بعد ذلك قاضيًا في أماكن مختلفة بالأندلس، وطبيبًا لأبي يعقوب لفترة قصيرة سنة (٥٧٨ للهجرة). وكان في سنة (٥٧٥ للهجرة) قد كتب رسائله، التي سوف ننتقل لها من فورنا، لمحاولة التقريب بين الفلسفة والكلام. واتهمه أبو يوسف المنصور في آخر حياته بالزندقة ونفاه من قرطبة. والأرجح أن هذا التصرف إنما كان إذعانًا من جانب المنصور للميول الدينية للأندلسيين، الذين يحتمل أنهم كانوا يعضون علىٰ دينهم أكثر من البربر. فقد كان في قرطبة بالأندلس في ذلك الوقت وتورط في شن حرب دينية علىٰ المسيحيين. وسحب السلطان قرار نفيه في أثناء عودته إلىٰ المغرب واستعاد ابن رشد مكانه عنده. ونجده مرة أخرىٰ بدولة المغرب ومات فيها سنة (٥٩٥ للهجرة).

ليس هذا بالمقام الذي نخوض فيه في مذهب ابن رشد في الفلسفة. فكان أرسطيًا حتىٰ النخاع لتبحره في فلسفة أرسطوطاليس. ولعله فاق سائر من سبقوه من فلاسفة المسلمين علمًا بفلسفة أرسطوطاليس، إلّا أنه لم يسلم هو الآخر من التأثير الهدّام لأفلوطين. والأهم أنه كان متكلمًا بالدرجة الأولىٰ كما كانوا متكلمين. فكان يعتقد أن ما قدمه أرسطوطاليس فعليًا إنما كان وحيًا فلسفيًا. ولا يمكن للمرء أن يصل للحياة والحقيقة إلّا بمعرفة هذا الوحي والتصديق به. ولا بد أن يتوصل بعض الناس إليه، ولئن كان واحد منهم علىٰ الأقل. فإن لم يدرك شخص ما شيئًا من الأشياء فلم يكن لوجود هذا الشيء أهمية، وهذا محال. وإن لم يدرك شخص علىٰ الأقل الحقيقة، فلم يكن لوجودها أيضًا أهمية، وهذا ما يزال أكثر استحالة. ذاك هو أسلوب ابن رشد في التعبير عن أن «الوجود إدراك» وأنه لا بد من وجود مدرك لهذا الوجود. ولم يضع ابن رشد حدودًا للدين في أساليبه لبلوغ الحقيقة - وهذه الاستطالة إنما هي السبيل الوحيد للتعبير عن موقفه في الكلام. ويعتقد أن المنطق الأرسطي معصوم عن الخطأ ويمكنه الوصول إلىٰ الخير الأسمىٰ نفسه. ولا يلعب الوجد والتأمل دورًا في فلسفة ابن رشد، وهو في ذلك ينفصل عن ابن طفيل. فقد يتواجد مثل هذا الاتصال بالعقل الفعال، ولكنه نادرًا ما يؤخذ بعين الاعتبار. ومن الواضح أن ابن رشد نفسه، الذي اعتبر نفسه مدرك الحقيقة في عصره، لم يكن قد وصل إلىٰ ذلك الإدراك قط. فلا سبيل له للاستغناء عن التدبر في خلوات العزلة؛ ووهب نفسه لعامة الناس والتواصل معهم؛ وهو في ذلك ينفصل عن ابن باجة. والحق أنه كان أقرب ما يكون من تصور ابن سينا لحياة في حياة، وربما ذلك يفسر هجومه المتوالي علىٰ الفيلسوف الفارسي الذي كان من أهل الشهوات.

شعر ابن رشد بغبطة في تصويب جميع الفلاسفة الذين سبقوه، ولكن الغزالي كان أبغض الناس إلىٰ قلبه. فخاض معه حرب الحياة أو الموت. ولديه سببان منطقيان لهذه الحرب. أولهما كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» والذي ألّف فيه ابن رشد بدوره «تهافت التهافت». ويتصف هذا الكتاب بذكاء منهجه النقدي وحدته، مستنيرًا بصدق المنطق ودقته، إلّا أنه يفتقر إلىٰ جدية الغزالي وحيوية فكره، ويعجز عن بلوغ أصالته وإبداع عقله. ولكن الغزالي لم يكتف بمهاجمة

الفلاسفة وبيان تهافتهم، بل أحاط الناس علمًا بتعاليمهم واستدلالاتهم العقلية، وقال إن فلسفاتهم ليس بها أشياء باطنية يستحيل لعامة الناس استيعابها. وكان بذلك قد هاجم أصول مذهب الموحدين. فكتب ابن رشد الرسائل التي سبق الإشارة إليها ردًا على كلام الغزالي. ومن الجلي أنه كان يخاطب بها جمهور المثقفين لا جهَّالهم، ولكنها كانت قاصرة على من كانوا قد طالعوا أمثال هذه الكتب كمؤلفات الغزالي وتأثروا بها، ولكنهم لم يدرسوا الفلسفة من روافدها الأصلية. ولم تكن تخاطب المتبحرين في الفلسفة ويتضح ذلك من حرصه الشديد على حجب -أو إن لم يكن ذلك ممكنًا- على تحسين صورة الأفكار التي يبغضها الناس. فلم تترك فلسفة ابن رشد إذن مساحة في الواقع للاعتقاد بالثواب والعقاب، أو حتى لأي وجود فردي للنفس بعد الموت، أو لخلق العالم المادي، أو العناية الإلهية التي ترعى أسمى المخلوقات على الأرض. إلَّا أنه أدرج هذه المسائل قاطبة أو قل تجاوزها في هذه الرسائل.

أضف إلى ذلك أن هذه الرسائل من الواضح أنها كانت ترنو إلى إصلاح الدين في حد ذاته وكذلك إصلاح موقف المتكلمين من دارسي الفلسفة. وهو يلخص فيها رأيه الخاص تحت عناوين أربعة: أولها أن الفلسفة [أي الحكمة عند ابن رشد] تتوافق مع الشريعة وأن الشريعة رغَّبت في الفلسفة. ونجده ههنا يذب عن الفلسفة دفاعًا عن حياته. فالشريعة وحي من الله ﷻ، والفلسفة هي النتيجة التي توصل إليها عقل الإنسان؛ ولا يمكن أن تتعارض هاتان الحقيقتان. وكثيرًا ما يعظ الله الناس في كتابه العزيز بالتأمل، والاعتبار، والنظر في الموجودات؛ وهذا يعني إعمال العقل الذي يتبع الأصول التي تعقبها وجرّبها الأقدمون. وواجب علينا إذن أن ندرس أعمالهم ونمضي قدمًا على دربهم بأنفسنا - أي علينا بدراسة الفلسفة.

وثانيها أن نصوص الشريعة تنطوي على شيئين: ظاهر المعنى، والتأويل. فإذا وجدنا شيئًا بكتاب الله يبدو في تعارض ظاهري مع ما توصلت إليه الفلسفة، فلنتأكد أنه يوجد معنى آخر بخلاف المعنى الظاهري. وعلينا أن نبحث عن بعض التأويلات الممكنة لهذه الآيات، وصولًا للمعاني الباطنة؛ وسنجدها لا ريب.

وثالثها أن الأخذ بظاهر المعنىٰ فرض الجمهور، والتأويل فرض الخواص. ولزامًا علىٰ من ليسوا أهلًا للاستدلال الفلسفي أن يتمسكوا بالحقيقة الظاهرة التي تحدثت عنها الآيات القرآنية المختلفة. وعليهم أن يصدقوا الصور القرآنية اللهم إلّا إذا أصبح واضحًا يقينًا أنها مجرد تعبيرات مجازية. ويجب أن يتحرر الفلاسفة علىٰ الجانب الآخر في التأويل كيفما شاءوا. فإذا شعروا، بداعي الضرورة الفلسفية، بضرورة الأخذ بتأويل مجازي لأي من آيات القرآن أو يرونها استعارة، فلا بد ألّا يُنكروا هذه الحرية. وليس علىٰ أهل الدين أن يضعوا قواعد تنص علىٰ ما يجوز وما لا يجوز تأويله. وبرأي ابن رشد أن متكلمي أهل السنة يلجئون أحيانًا إلىٰ التأويل في الوقت الذي ينبغي عليهم الالتزام بظواهر النصوص، ويأخذون أحيانًا بظواهر النصوص في الوقت الذي ينبغي عليهم تأويلها. ولم يتهمهم ابن رشد بأنهم من أهل البدع علىٰ ذلك، ولذا خليق بهم ألّا ينكروه هذه الحرية التي أقرهم إياها.

ورابعها أنه لا يُصرَّح لمن هم أهلًا للتأويل أن يصرحوا به للجمهور. ولذلك قال علي بن أبي طالب: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله!»، واعتبر ابن رشد أن طرق التصديق ثلاث ومراتب الناس ثلاث. يصدق جمهور الناس بسبب المقاييس «الخطابية» أي الذين تتكون مقدماتهم من عبارات الواعظين «المقبولات» أو «المظنونات». ويصدق آخرون بسبب المقاييس «الجدلية» المبنية علىٰ «المشهورات» أو «المسلمات». وتعد كل هذه المقدمات من الافتراضات التي ليست مؤكدة غاية التأكيد. وتتألف المرتبة الثالثة، وهي أقلهم عددًا، من أهل «البرهان». ويعتمد تصديقهم علىٰ المقاييس التي تتألف من الفروض المؤكدة. وهي تتألف من «الأوليات» وخمسة مراتب أخرىٰ من اليقينيات. ويجب معاملة كل مرتبة من مراتب البشر بالطريقة التي تناسب شخصيتهم العقلية. فلا يصح وضع البرهان أو الجدل أمام من لا يفهمون إلّا بالاستدلال الخطابي. فهذا يضر بإيمانهم ولا يمنحهم شيئًا عوضًا عنه. والأمر يصح أيضًا مع من لا يفهمون إلّا بالاستدلال الجدلي ولا يمكنهم بلوغ البرهان. وبذلك أراد ابن رشد حجب إيمان الجمهور عن سائر أوجه الاتصال بتعاليم الفلاسفة. ولا ينبغي السماح للجمهور بتداول هذه الكتب، وينبغي أن يتدخل أولو

الأمر عند الضرورة للحيلولة دون ذلك. فإذا ارتضىٰ الناس بهذه المبادئ وأخذوا بها، فقد يتطلعوا للعودة إلىٰ العصر الذهبي للإسلام حيث لا جدال في مسائل العقيدة ويقدم الناس علىٰ التصديق بإخلاص وجدية.

وجدير بأن نلاحظ في هذه الفقرة الأخيرة أن ابن رشد «نقل» هذا التقسيم لمراتب البشر وطرق تصديقهم من الرسالة التي ألفها الغزالي في الفترة الأخيرة من حياته بعدما انقلب إلىٰ دراسة الحديث وهي بعنوان: «إلجام العوام عن علم الكلام».

تلك كانت نهاية الفلاسفة المسلمين أتباع الفلسفة الأرسطية علىٰ أرض الواقع. ولا شك أنه بقىٰ بعض الومضات المتفرقة من دراسة الفلسفة. ولذلك نجد شخص يسمىٰ أبا الحجاج بن طلموس (ت ٦٢٠ للهجرة) يؤلف عن كتاب «البرهان» لأرسطوطاليس، وطبعت رسائل ابن رشد التي سبق وصفها في ألمرية[١] سنة (٧٢٤ للهجرة). ولكن انقضىٰ مصير سائر أهل النظر من المسلمين وانصهرت هذه المدرسة في الصوفية. ولم يكن النصر حليف ابن رشد وإنما حليف ابن طفيل، بل ذلك الشق من ابن طفيل الذي تشابه مع الغزالي. وتزايد إقدام مفكري الإسلام ومؤلفيه من هذا الوقت فصاعدًا علىٰ التصوف بشدة. وأسدل الستار علىٰ الكلام في العقائد، ولم ينج من العلوم الفلسفية اللهم إلَّا المنطق الصوري والإلهيات الأشد التزامًا بنمط الفكر المدرسي. وتمسي الفلسفة وصيفة الكلام، بل وصيفة شديدة الآلية في وظيفتها تلك. ولا نجد تطورًا حقيقيًا ورجاءً واقعيًا في الحياة سوىٰ في مدارس الصوفية. وأصبح المستقبل في أيديهم، مهما نظرنا بعين الشك لحال المستقبل بعد التعهد به لأمثالهم.

لا شك أن محيي الدين بن عربي كان أعظم الصوفيين في العالم المتحدث بلسان عربي فصيح. وُلد ابن عربي في مرسية بالأندلس سنة (٥٦٠ للهجرة) ودرس الفقه والحديث في إشبيلية، وشد الرحال إلىٰ بلاد المشرق سنة (٥٩٨ للهجرة). وجال بالحجاز، وجاب العراق، وساح بآسيا الصغرىٰ، ووافته المنية بدمشق سنة (٦٣٨ للهجرة) تاركًا وراءه ثروة هائلة من الكتابات والمؤلفات،

---

(١) مدينة أندلسية تقع جنوب شرق إسبانيا.

وصلنا منها مائة وخمسون عملًا علىٰ الأقل. ولكننا لا نعرف سبب مغادرته للأندلس، ومن الواضح أنه كان يتعرض لتأثير الحركة الموحدية. وكان ظاهريًا في الفقه، فردَّ القياس، والرأي، والتقليد، ولكنه أقر الإجماع. وكان شديد التأثر بآراء ابن حزم بخاصة. وحقق بعضًا من أعمال ذلك العالم، ولم يمنعه عن الانتساب للحازمية اللهم إلَّا رفضه للتقليد والاتباع. ولكن مع تلك الظاهرية الفقهية بأكملها، أقدم أهل العلم علىٰ وصف تصوفه في العقيدة وأسهبوا في تبيانه. والحق أنه كانت توجد صلة من نوع ما بين هذين الوجهين؛ إذ لم يكن ابن عربي بحاجة للقياس أو للرأي أو لأي مجهود للعقل البشري المختال ما دام النور الإلهي يتدفق في نفسه وما دام يرىٰ الأشياء التي في السماء رؤيا العين. ولذلك لتجدن كتبه عبارة عن مزج غريب بين الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) والتناقضات الغيبية، ولكنها أشبه بالحكمة الإلهية في زماننا. ومن البيّن أنه أخذ مذهب المتكلمين وتلاعب به عن طريق المنطق الصوري والتخيلات الحيوية. ويصعب علينا تقرير مدىٰ صدق قوله بالإشراقات السماوية والقوىٰ الخفية. فلا تكاد تواجه المتصوفين الشرقيين صعوبة في خداع أنفسهم. ويمكن أن نورد آراءه -إلىٰ حد ما أوتينا من العلم عنها- بشكل مختصر علىٰ هذا النحو: موجد الوجود هو الله، ولا موجد سواه. وفي الوجود وحدة بالدرجة الأولىٰ، وكل جزء من العالم هو العالم بأكمله. ولذلك فالإنسان وحدة في ذاته ولكنه يتعدد إلىٰ أفراد كثيرين. فتقدمت آراؤه في الإنسان علىٰ آراء الغزالي إلىٰ حد القول الجازم بوحدة الوجود. واتفق مع الغزالي في القول بأن نفس الإنسان عبارة عن جوهر روحاني يختلف عن سائر الأشياء الأخرىٰ وهي صادرة عن الله ﷻ. ولكنه يطمس القول بمخالفة الله للحوادث ويجعل الأنفس فعليًا عبارة عن فيض عن الله، وأنها تعود عند الموت إلىٰ الله الذي أرسلها إلىٰ الأرض. وكانت جميع الشرائع سيان في ناظري ابن عربي، إذ يتجلّىٰ الله فيها، ويعبده الناس فيها[1].

---

(١) يقول ابن عربي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلىٰ دينه داني
لقد صارَ قلبي قابلًا كلَ صُورةٍ	فمرعىٰ لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ	وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن
أدينُ بدينِ الحبِ أنّىٰ توجّهتْ	ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيمَاني

ولكن الإسلام أعظم الديانات[(١)*] والصوفية أصدق الفلسفات. فضلًا عن أن الإنسان ليس له إرادة علىٰ أفعاله، وأنه مقيد فيها بإرادة الله التي يسير الكون بمقتضاها. ولا يوجد أي اختلاف حقيقي بين الخير والشر، ذلك أن الوحدة الأساسية لسائر الأشياء تجعل مثل هذا التميز ضربًا من المستحيل.

وآخر ما نحن بحاجة إلىٰ التعرض إليه من دائرة الموحدين -ولعله آخر من نتحدث عنهم- هو عبد الحق بن سبعين. كان ابن سبعين شديد التصوف مثل ابن عربي، ولكنه من الواضح كان أكثر منه تبحرًا في الفلسفة، ولم يصب تصوراته في مثل هذه القوالب القرآنية والكلامية. ووُلد هو الآخر بمرسية نحو (٦١٣ للهجرة) ومن المؤكد أنه استن في فترة متقدمة جدًا من حياته مذهبًا خاصًا بأفكاره، والتف الطلاب من حوله، وذاع صيته، وعلت شهرته. ويوصف ابن سبعين بتفوقه ونبوغه في الخيمياء، والفلك، والسحر، ولعل هذا مفاده أنه زعم أنه من أولياء الله الذين وُهبوا القدرة علىٰ صنع المعجزات. واتُهم بادعاء النبوة رغم أن رسول الله في عقيدة أهل السنة هو خاتم الأنبياء والمرسلين.
ولكننا قد نرد علىٰ هذا الاتهام بقولنا إنه لم يكن بحاجة إلىٰ لقب «نبي»، إذ قال الكثير من المتصوفين -والحق أن قولهم لا يسلم من الابتداع- إن الولي أعلىٰ مكانة وأرفع منزلة من النبي أو الرسول. ومن البيّن أنه كان يحظىٰ بجانب ذلك بشهرة في الفلسفة قامت علىٰ أساس أمتن. وهذا يتضح في المكاتبة التي حدثت مع فريدريك الثاني عظيم ملوك أسرة هوهنشتاوفن (ت ١٢٥٠م). وردت الرواية من جانب المسلمين فقط، ولكنها أقرب إلىٰ الحق. وجاء بها أن الإمبراطور فريدريك الثاني أراد جوابًا علىٰ مسائل معينة في الفلسفة -قدم العالم، وطبيعة النفس، وعدد المقولات وطبيعتها، وغيرها- فكتب بذلك إلىٰ عدد من أمراء المسلمين يسألهم أن يطرحوها علىٰ حكمائهم. وبذلك وصلت المسائل إلىٰ أبي محمد الرشيد خليفة الموحدين (حكم من ٦٣٠ إلىٰ ٦٤٠ للهجرة)، لكي يبعث بها إلىٰ ابن سبعين باعتباره واحدًا من العلماء الذين ذاع صيتهم حتىٰ بلغ بلاط صقلية. فأرسل الرشيد المسائل لعامله الذي استدعىٰ ابن سبعين، فضحك وألزم نفسه الجواب -وهذه رواية المسلمين- وجاوبه: «فلما بلغ الجواب الملك

---

(١) * **النص الأصلي**: «أوفر الديانات حظًا».

أرضاه ووجه إليه بصلة عظيمة فرُدت عليه كالأولىٰ فعرف النصراني قصور نفسه ونصر الله الإسلام وأظهره علىٰ الملة النصرانية بالبراهين القطعية». ومن المؤكد أن جواب ابن سبعين يظهر إحاطته وإلمامه بالمذاهب الأفلاطونية المحدثة والأرسطية، وهو أقل بكثير من ابن رشد في اتباعه الأعمىٰ لأرسطوطاليس. ولكن بئسًا للهجته التلقينية، ونكتشف بالنهاية أن هذا كله ما كان إلَّا من الأوليات، ويؤدي في حد ذاته إلىٰ اللاأدرية، وإدراك أنه لا شيء في العالم إلَّا الخيلاء، وأن كشف الصوفية هو السبيل الوحيد لسكينة النفس ويقين القلب. ولذلك تتجلَّىٰ لنا من جديد الدائرة التي سار بها الغزالي. ومن جملة اختلاف ابن سبعين عن ابن رشد أنه يُنزل الأنبياء منزلة أعلىٰ من الحكماء. فأضاف نوعين آخرين للتقسيم الحالي للنفس إلىٰ نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة، اشتقهما من النفس الناطقة، وهما نفس حكمية ونفس نبوية. فأمَّا الأولىٰ، فهي نفس الفلاسفة والحكماء؛ وأمَّا الثانية، فهي نفس الرسل والأنبياء، والثانية أعلىٰ الأنفس وأعظمها. وهو يؤكد علىٰ سرمدية الأنفس بداية من النفس الناطقة وما يعلوها.

لا بد أن رأي ابن سبعين في المسائل الأخرىٰ يتوافق فعليًا مع رأي ابن عربي. فكان كمثله ظاهريًا في الفقه متصوفًا في العقيدة. وكان يقول إن «الله حقيقة الوجود[1]» ومن الجلي أنه كان ينتمي للمذهب القائل بوحدة الوجود الذي يجعل الله علة كل الأشياء وأن الأشياء المنفصلة ما هي إلَّا فيض عن ذاته. ونشعر في حياتنا بومضات من إدراك الحقائق السماوية، ولكننا لا نصل إلىٰ الفناء في الأزلي أو مع العقل الفعال، ليكون كلامنا اصطلاحيًا، إلَّا عند الموت الذي هو ولادتنا الحقيقية.

من البيّن أن ابن سبعين استطاع المجاهرة بهذه الآراء نوعًا ما، ما دام الموحدون من القوة والمنعة التي تمكنهم من حمايته. ولكن إمبراطوريتهم كانت تتهاوىٰ سريعًا وانقضىٰ عصر الحرية. وحمله الهجوم عليه في تونس التي كان يحكمها الحفصيون في ذاك الوقت إلىٰ شد الرحال إلىٰ المشرق نحو (٦٤٣ للهجرة) وآوىٰ إلىٰ مكة دونًا عن سائر البلاد الأخرىٰ. وفيما يبدو أنه عاش

(١) اللفظ للمترجم.

بمكة عيشة هانئة مطمئنة، إذ استقر بها ما يربو عن عشرين سنة وسط حلقة من طلاب العلم، كان من بينهم شريف مكة نفسه، وتوفي ابن سبعين نحو (٦٦٧ للهجرة). وهناك رواية ضعيفة التخريج تروي أنه مات منتحرًا. ولا بد أن يظل هذا الرجل نفسه، مع الكثير من أهل عصره ونوعية فكره، لغزًا تحار فيه أفهامنا. فقد لوحظ عنه -برغم كل زهوه بعلمه- أن أول الطلاب الذين تتلمذوا علىٰ يديه كانوا من أبناء الفقراء. ووصفه معاصروه بأنه «كان صوفيًا علىٰ قواعد الفلاسفة». وتلاشت آخر أثرة من إمبراطورية الموحدين في السنة التي صعدت فيها روح ابن سبعين إلىٰ رب العالمين.

الفصل السادس

الفصل السادس

ظهور إخوان الدراويش وانتشارهم؛ بقاء مذهب الحنابلة وتراثهم؛ عبد الرزاق الكاشاني؛ ابن تيمية وهجومه علىٰ تقديس الأولياء والصالحين وعلىٰ المتكلمين؛ عبد الوهاب الشعراني وعصره؛ الحركات الحديثة؛ الوهابية وتأثير الغزالي؛ آفاق الحاضر.

❋ ❋ ❋

تتزايد الآن ضآلة مصادرنا التاريخية ولزامًا علينا أن نتجاوز فترات زمنية طويلة وننتقل من اسم لآخر دون الربط بين تلك الأسماء. كما نفتقر إلىٰ التحقيقات الأولية التي تغطي تلك الفترة، ومن الممكن أن القرون التي حسبنا المرور عليها مرورًا عابرًا ربما شهدت تطورات تقل في أهميتها عن التطورات التي تطرقنا لها بين دفتي هذا الكتاب. ولكن هذا الإمكان غير محتمل؛ ذلك أنه عندما تُزاح لنا الحجب من جديد في القرن العشرين الإسلامي بعد فترة طويلة من الصمت، لنجدن العناصر والأوضاع الفاعلة ما هي إلَّا تلك التي رصدنا بدايتها ونموها علىٰ مدار هذا الكتاب.

ومن الأسماء الجديرة بالذكر في مرورنا السريع علىٰ الأقل هو عمر بن الفارض أعظم شاعر خرج من رحم التصوف العربي يومًا من الأيام. وُلد ابن الفارض بالقاهرة سنة (٥٨٦ للهجرة)، وعاش بمكة حينًا من الدهر، ووافته المنية بالقاهرة سنة (٦٣٢ للهجرة). ولم يكن لابن الفارض حركة جديدة ولم يحرز تقدمًا جديدًا، ولكن بلاد المشرق ما زالت تحيي ذكراه وتحتفي بقصائده وأشعاره.

سبق وأن لاحظنا (الفصل الثاني من باب الكلام) بدايات الدراويش وتشييد الخانقاوات. وقد شعر هؤلاء الدراويش بحافز متواصل وكبير للإقدام علىٰ هذا الأمر؛ إذ جمع الأولياء والزهّاد الأقدمون حولهم حلقات من الأتباع والمشايعين وأحيا تلامذتهم أسماءهم من بعدهم. ولكن من الواضح أن الأمر استغرق فترات طويلة قبل تأسيس طرقٍ محددة لتقوم علىٰ مقاصد ثابتة وهي تخليد ذكرىٰ مشايخهم. وفيما يبدو أن من أوائل هذه الطرق هي دراويش الطريقة القادرية التي أسسها عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ للهجرة) ببغداد، حيث ما يزال الناس يشدون الرحال إلىٰ ضريحه[(١)]*. وكذلك الحال مع دراويش الطريقة الرفاعية التي أسسها أحمد الرفاعي ببغداد سنة (٥٧٦ للهجرة). ويوجد أيضًا دراويش الطريقة الشاذلية نسبة إلىٰ مؤسسها أبي الحسن الشاذلي المتوفىٰ سنة (٦٥٦ للهجرة). وكذلك دراويش الطريقة البدوية لمؤسسها أحمد البدوي (ت ٦٧٥ للهجرة) الذي ما يزال ضريحه الموجود في طنطا بشمال مصر واحدًا من أشهر الأماكن التي يشد الناس الرحال إليها[(٢)]*. وهناك أيضًا دراويش الطريقة النقشبندية التي أسسها محمد النقشبندي المتوفىٰ سنة (٧٩١ للهجرة). وتعد أشهر الطرق الدينية بين الأتراك هي الطريقة المولوية التي أسسها الشاعر الصوفي الفارسي العظيم جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ للهجرة)، الذي يُقرأ ديوانه «المثنوي المعنوي» في ربوع العالم الإسلامي. وما تزال هذه الطرق وغيرها الكثير والكثير، لا سيما التي ظهرت في العصور التالية، موجودة في زماننا. وانقرضت طرق أخرىٰ بمجرد تأسيسها. فأنت ترىٰ أن ابن سبعين كان محاطًا بعدد كبير من الطلاب في حياته، وقد حملوا لواء الطريقة السبعينية لفترة طويلة بعد مماته، إلَّا أن هذه الطريقة لا يبدو لديها ما تقدمه الآن لإحياء ذكراه. وكذلك الحال مع شخص اسمه عدي الهكاري الذي أنشأ خلوة بالقرب من الموصل وتوفي نحو (٥٥٨ للهجرة). ومما يسترعي النظر أن الغزالي بالرغم من أنه أنشأ خلوة للصوفية بطوس ودرّس بها وأدارها، إلا أنّه يترك طريقة للصوفية بعد وفاته. ومن البيّن أن التحرك نحو

(١) * النص الأصلي: «يحجون إلىٰ ضريحه».

(٢) * النص الأصلي: «يحجها الناس».

تأسيس طرقٍ صوفية مستمرة لم يكن قد بدأ بعد في عصره. والحق أنه يوجد في زماننا بعض الإخوان الدراويش الذين يزعمون أنهم من عقب الأولياء والزهاد المعروفين أمثال إبراهيم ابن أدهم (ت ١٦١ للهجرة) وسري السقطي (ت ٢٥٧ للهجرة) وأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ للهجرة)؛ ولكننا قد نشكك بشدة في مقدرتهم علىٰ تقديم أي شجرة نسب. ويمكننا أن نرد أسطورة الشيخ علوان، الذي يقال إنه أول من أسس طريقة للصوفية سنة (٤٩ للهجرة)، دون أن نخشىٰ نقد الناقدين. ومن الأهمية بمكان أن إخوان علوان، كما يُسمَّىٰ أتباعه، يشكلون فرقة من الطريقة الرفاعية. أضف إلىٰ ذلك أنه مثلما نسب الصوفيون أنفسم لسائر السلف الصالح، وبخاصة العشرة المبشرين بالجنة، فكذلك ينتسب هؤلاء الدراويش في أصولهم إلىٰ الخلفاء الراشدين ويعيشون في كنفهم، ويفرض في مصر علىٰ الأقل أحد الرجال الذين خرجوا من نسل أبي بكر الصديق سلطانه علىٰ سائر طرقهم.

يسمىٰ سائر المنتسبين لهذه الطرق دراويشًا، ولكن الذين اختصهم الله بالقدرة علىٰ صنع المعجزات فأولئك هم الأولياء. ويسمىٰ المعتكفون منهم الذين يسألون الناس صدقاتهم فقراءً. ولهؤلاء الدراويش تراتبية مفصلة الطبقات تتدرج في المنزلة والقدسية بداية من القطب الذي يجوب البلاد، وكثيرًا ما لا يراه أحد ولا يعرفه مخلوق، قيامًا علىٰ واجبات وظيفته، وعنده مكان خاص علىٰ سقف الكعبة، ومرورًا بالنقباء، وصولًا إلىٰ الفقراء. ولكن لا ينحصر أفراد هذه الطرق في الفقراء دون سواهم؛ إذ يشكل أفراد سائر الطبقات، بشكل ما، جمهور المنتسبين للطريقة. وتؤثر بعض المهن علىٰ بعض الطرق. فيكاد ينتسب جميع الصيادين في مصر علىٰ سبيل المثال إلىٰ الطريقة القادرية ويسيرون في مواكبهم حاملين الشباك الملوَّنة راياتٍ لهم. وقد انطبق هذا الأمر، وما يزال، علىٰ الرهبنة في أوروبا، ولكن المتصوف لا ينتظر حتىٰ تجيئه سكرة الموت حتىٰ يحيي شعائر طريقة أحمد البدوي أو الشاذلي. وربما نشير أخيرًا لآخر هذه الطرق وأهمها جميعًا وهي الحركة السنوسية المسلحة.

عدنا الآن لعصر الإيجي والتفتازاني عندما نزلت الفلسفة بالتأكيد عن عرشها وأصبحت خادمة للكلام وحامية حماه. وأصبحت القوتان الفاعلتان كل علىٰ حدة

من هذا الوقت فصاعدًا هما الكشف والنقل. واقتصر دور العقل الآن علىٰ أن يثبت إمكانية أحد الأقوال والمعتقدات، أي إثبات حقيقة الأمور الواقعة بنصوص النقل. ويسيطر إذن هذان الاثنان -أي الكشف والنقل- علىٰ الساحة الفكرية، ويعتبر تاريخ الكلام الإسلامي من هذا الوقت إلىٰ اليوم إنما هو تاريخ الصراع بينهما. فالنقليون يتهمون المتصوفين بالبدع. والمتصوفون يتهمون النقليين بالشكلية والنفاق والأهم بالعجز التام عن إقامة الحجة بالمنطق. والحق أن كلا الاتهامين صحيحان. فلا شيء بإمكانه أن يخفي أن التصوف الإسلامي ما هو إلّا إيمان بوحدة الوجود علىٰ شاكلة الفلسفة الأفلوطينية، أي أن البشر ليسوا إلّا فيضًا من الواحد ﷻ. ولا يمكن أن تكون شكلية النقليين علىٰ الجانب الآخر من قبيل المبالغة؛ ذلك أنهم يكادون يتحولون جميعًا إلىٰ فقهاء، وبذلك يستحقون بشدة سخرية الغزالي، إذ سأل فقهاء عصره ما أهمية دراسة أحكام الميراث أو غيرها الواردة بالكتب الفقهية للآخرة. واختفت دراسة الحديث والمقصود به أقوال رسول الله وأفعاله، وحل محله الفقه الذي هو عبارة عن المذاهب التي طورتها أجيال من الفقهاء بداية من الأئمة الأربعة نزولًا بمن اهتدىٰ بهديهم. أضف إلىٰ ذلك أن المتصوفين أصابوا أيضًا في اتهامهم بعدم القدرة علىٰ الاستدلال المنطقي. فإن عادة الفقهاء علىٰ التفريعات غير المتناهية أفقرتهم القدرة علىٰ آفاق التفكير، كما أن تمسكهم بالتقليد أضعف رغبتهم في إقامة الحجة. وصحيح أيضًا أن المتصوفين كانوا قد ورثوا الفلسفة التي تبقت بدار الإسلام، وأمسوا بذلك ممثلي الحياة الفكرية. وكانت لهم مزيات كثيرة علىٰ معارضيهم المتمسكين بالكتاب والسنة. إلّا أن شخصية الحياة الفكرية في رحابهم ظلت في غاية الذاتية كما كان الحال في رحاب الفلاسفة الأولين. فقد دمرتهم الدراسة المميتة للنفس، دون سواها -أي ذلك الطواف علىٰ الطريق البديهي- وإهمال الدراسة الموضوعية للعالم الخارجي الذي دمر طلائعهم. وقد نقابل جيشي الثورة والطاقة الفكريتين مرارًا وتكرارًا؛ وسوف نصادف أمارات في منتهىٰ الضآلة لذاك العلم الذي يبحث عن الحقائق بصبر وروية في أروقة المعامل، وأجهزة المراصد، وغرف التشريح.

ومما يسترعي النظر أنه تزامنت بشدة في هذا الوقت وفاة رجلين منتسبين لمذهبين أشد تعارضًا وتناقضًا. أولهما ابن تيمية، ذاك الإمام المتحرر في الأخذ

بنص الآيات التي ظاهرها التجسيم[(١)]*، والمتوفىٰ سنة (٧٢٨ للهجرة)، وثانيهما عبد الرزاق الكاشاني، ذاك الصوفي المؤمن بوحدة الوجود، والمتوفىٰ سنة (٧٣٠ للهجرة). كان الكاشاني الذي تنقل بين كاشان وسمرقند من الطلاب والأتباع المشايعين لابن عربي، فقام علىٰ شرح كتبه والدفاع عن عقيدته. والحقيقة أن ابن عربي كان قد اقترن بشدة بالموقف الصوفي بالكلية مما جعل من الدفاع عنه قالبًا يستحسنه الكتاب ليصبوا فيه دفاعهم عن الصوفية بعامة. ولكن الكاشاني لم يتبع أستاذه اتباعًا مطلقًا، إذ فارقه في مسألة إرادة الإنسان بخاصة. فكان قول ابن عربي بوحدة جميع الأشياء ينطوي علىٰ الإيمان بالجبرية؛ فمهما يحدث للأشياء فهو مقدر بطبيعتها، وبذلك فهو مقدر بطبيعة الله ﷻ. ولذلك فالأفراد مرتبطون بالكل. أمّا الكاشاني فخالف هذا القول. ولم يختلف قوله في وحدة الوجود عن قول ابن عربي في شيء، فكان يعتبر الله ﷻ العلة الأولىٰ في الكون. ولكن الله تعالىٰ يتصرف كيف يشاء لا مرغمًا ولا مكرهًا. ولذلك لا بد وأن يتمتع الإنسان أيضًا بقدر من الإرادة لأنه فيض من الذات الإلهية. ولا جَرَمَ أن كل فعل من أفعاله مقدر زمانًا ومكانًا وشكلًا. إلَّا أن فعله يحدث بسبب علل معينة، مقدرة هي الأخرىٰ. وهذه العلل هي ما نسميها النواميس الطبيعية في الأشياء، أي القدرة والفطرة الطبيعية وغيرها التي جُبلت في الفاعل، وأخيرًا الاختيار نفسه. وقد جُبل هذه الاختيار في الإنسان لأنه من صنع الله ومن فيضه. فضلًا عن أنه من الجلي أن الكاشاني كان قلقًا علىٰ صيانة أساس الأخلاق. فيحسب من الأسباب التي تتحكم في أفعال الإنسان الأوامر والنواهي والبراهين الإلهية التي وردت بالقرآن الكريم. وبذلك تجد هداية الدين مكانها والأنبياء عملهم. ولكن السؤال: ماذا عن وجود الشر ووجوب نبذه في عالم خلق من فيض الله تعالىٰ؟ وواجه الكاشاني هذا السؤال ببسالة، فذهب إلىٰ أن عالمنا لا بد وأنه أفضل العوالم الممكنة، وإلَّا لخلقه الله تعالىٰ علىٰ صورة أفضل من صورته. ويرجع إذن الاختلاف بين البشر والأشياء إلىٰ جوهر العالم ووجوب الاختلاف. أمّا العدل، فلا بد وأن يتألف من قبول البشر لهذه الأشياء المختلفة ومواءمتها مع

---

(١) * النص الأصلي: «المتحرر في القول بالتجسيم».

أوضاعهم؛ ذلك أن محاولة جعل كافة البشر والأشياء سواء من شأنها طرح بعض منهم من الوجود تمامًا، وبئس الجرم هذا الفعل. ويتدخل الدين في هذا المقام من جديد. فالهدف من الدين هو تصويب هذا الاختلاف في الصفات والملكات. فالبشر ليسوا مسئولين عنها ولكنهم مسئولون إن لم يجتهدوا في إصلاحها. وسوف يعود سائر البشر في الآخرة للذات الإلهية وسوف ينعمون بنعيم الله كل بحسب درجته. وسوف يلقىٰ العصاة بجهنم حينًا من الدهر لتطهرهم من الذنوب والمعاصي ولكنهم لن يخلدوا فيها إن شاء الله.

يقسِّم الكاشاني البشر مثلما فعل أسلافه إلىٰ طبقات بحسب درجة وعيهم بالأمور الإلهية. فالأولىٰ طبقة أهل الدنيا الذين تسيرهم النفس ويحكمهم الهوىٰ وليس للدين تأثير في نفوسهم. والثانية طبقة أهل العقل الذين يتدبرون في الله تعالىٰ بعقولهم ولكنهم لا يرون إلَّا الظاهر من صفاته. والثالثة طبقة أهل الروح الذين يرون في أحوالهم وجه الله تعالىٰ في ذاته الإلهية، التي هي أصل جميع المخلوقات.

يسير الكاشاني بالطبع في حدوث العالم علىٰ درب النموذج الأفلاطوني المحدث ويظهر عقليته الفذة في نسجها بالأفكار والعبارات المادية والغريبة المذكورة بالقرآن. ويبدو حريصًا كسائر المفكرين الإسلاميين علىٰ التوفيق بين فلسفته والمصطلحات القريبة من قلوب جمهور المسلمين.

كان الخوض في هذه المسائل قاطبة أشد ما يبغضه ابن تيمية. فلم يكن له حاجة للمتصوفين، أو المتفلسفين، أو الأشعريين، أو في الحقيقة لأي شخص آخر خلاف شخصه. ووصفه أحد أبناء عصره بأنه من أقوم الرجال وأفقهم في علوم كثيرة ولكن بمسحة من الجنون. ومهما كانت حقيقة النقطة الأخيرة، فلا شك أن ابن تيمية كان محيي الدين في عصره، وأنه الذي نقل إلىٰ عصرنا التراث الحنبلي الحقيقي، وأن أعماله هي التي مكنت للوهابية والسنوسية. فكان ابن تيمية إمام الدين لجمهور المسلمين علىٰ النقيض من القلائل المفقهين في الدين الذين كنا نتناولهم إلىٰ وقتنا هذا. فقد كان علم الكلام الذي يخاطب عامة الناس آخذًا في السير في دربه بخطىٰ ثابتة ومتسببًا في حدوث الخلافات

والمناظرات المعتادة. وارتبط هذا الكلام بعالم أشعري اسمه فخر الدين بن عساكر (ت ٦٢٠ للهجرة) الذي لم يجرؤ قط علىٰ المرور بطريق معين في دمشق خشية من بأس الحنابلة[(١)]*. ويُذكر أن ابن عساكر هذا ألقىٰ ذات مرة السلام -المستحب شرعًا- علىٰ أحد المتكلمين الحنابلة، فلم يرد عليه السلام، وهذا ليس من باب التأدب في الإسلام، مشيرًا إلىٰ أنه لا يعتبر ابن عساكر من المسلمين. ولما عاب عليه الناس ذلك، ردّ عليهم من باب الفكاهة الكلامية قائلًا: «إنه يقول بالكلام النفسي، وأنا أرد عليه في نفسي». وكان في هذا القول صفعة للأشاعرة الذين زعموا أن حديث النفس (أي الفكر) كلام يتحدث به الشخص في نفسه من غير حرف ولا صوت، وأن صفة الكلام عند الله يمكن أن تكون إذن بغير حرف ولا صوت[(٢)].

ولكن عقيدة عامة الناس أنفسهم لم تسلم هي الأخرىٰ من يد التغيير. فتراكمت عليها طبقات هائلة من الخرافات شديدة التنوع والتباين. فقد كان التضرع للأولياء والصالحين، أحياءً وأمواتًا، والتبرك بالثياب والأشجار والأماكن المقدسة، والحرص علىٰ اتباع سائر العادات السائدة في ذلك العصر، تتطور بالتوازي مع تقدم الصوفية وسط المتفقهين من الناس. ولم يكِل الأولياء من الحديث عن الكرامات التي وهبهم الله ﷻ إياها، والتهم عوام الناس هذه الكرامات بنهم. ولم يقربوا الكلام والإلهيات، فكانوا يقولون: «إنه ولي يصنع المعجزات وعلينا أن نخشاه ونتقرب إليه زلفىٰ». فكذلك كانوا يفعلون دون التفكير مليًا في سوء خلقه أو قوله بوحدة الوجود. وكانت المهمة التي تصدر لها

---

(١) * النص الأصلي: «خوفًا من عف الحنابلة».

(٢) ذكر ابن السبكي في طبقات الشافعية (ترجمة بن عساكر) ما نصه: «وكان الشيخ فخر الدين ابن عساكر قد وقع بينه وبين الملك المعظم؛ لأنه أنكر عليه تضمين المكوس والخمور، فانتزع منه التقوية والصلاحية. وكان بينه وبين الحنابلة ما يكون غالبًا بين رَعاعِ الحنابلة والأشاعرة، فيذكر أنه كان لا يمر بالمكان الذي يكون فيه الحنابلة؛ خشية أن يأثموا بالوقيعة فيه، وأنه ربما مر بالشيخ الموفق ابْن قدامة، فسلم فلم يرد الموفق السلام. فقيل له: فقال: إنه يقول بالكلام النفسي، وأنا أرد عليه في نفسي. فإن صحت هذه الحكاية فهي، مع ما ثبت عندنا من ورع الشيخ موفق الدين ودينه وعلمه، غريبة، فإن ذلك لا يكفيه جواب سلام، وإن كان ذلك منه؛ لأنه يرىٰ أن الشيخ فخر الدين لا يستحق جواب السلام».

ابن تيمية هي إبطال هذه الأفعال والأقوال وغيرها من الشرور وإعادة الناس لدين السلف الصالح.

وُلد ابن تيمية بالقرب من دمشق سنة (٦٦١ للهجرة) ودرس الفقه الحنبلي. وكانت أسرته تنتسب للمذهب الحنبلي جيل من بعد جيل، بل إنه اشتغل بالتدريس على هذا المذهب واعتبره أهل العلم أعظم الحنابلة في عصره. واتفق أيضًا في رأيه فعليًا مع رأي الإمام أحمد بن حنبل ولكن مع بعض التعديلات التي أوجبتها المجادلات الجديدة. ولذلك كان ابن تيمية ممن يأخذون بنص الآيات التي ظاهرها التجسيم[(١)*]، ولكننا لا ندري بالضبط قوله الحقيقي في التجسيم. واتهمه الحاقدون عليه[(٢)*] بأنه قال إن الله جالس على العرش، ويمكن الإشارة إليه، وأنه ينزل عن كرسيه كما ينزل الإنسان، أي أنه موجود بمكان وله ناحية. ولكن من المؤكد أنه ميّز نفسه عن الدهريين الأشد قولًا بالتجسيم. ورفض ابن تيمية أن يصنف مع المنتسبين لأحد المدارس والمذاهب اللهم إلّا عقيدة رسول الله وإجماع سلف الأمة. وادعى لنفسه الحق في الاجتهاد ورجع إلى المصادر والأصول الأولى في كافة الأمور. وكانت ثقته بنفسه لا حد لمنتهاها، وتفاخر برد أقوال الخلفاء الراشدين أنفسهم مثل عمر وعلي. وكانت الأصول التي يرجع إليها في استنباط الأحكام هي كتاب الله وما روي عن رسول الله والصحابة والقياس. ورد الإجماع بمعناه الواسع لاتفاق أمة المسلمين بعامة. فلو قبل بإجماع الأمة لحُمل على قبول الممارسات، والمعتقدات، والخرافات التي لا تعد ولا تحصى -وبخاصة الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم- لأنها استندت إلى الإجماع. ولكنه قبل بإجماع الصحابة أيما قبول، في حين اتهمهم يمينهم ويسارهم بالوقوع في المخالفات الشرعية على مستواهم الشخصي.

حفلت حياة ابن تيمية بالاضطهادات والنوائب. وكان قبلة الناس ومحط أنظارهم، وانهالوا عليه يستفتونه عن حكمه في المسائل الفقهية والكلامية. وكان لا يتردد في الإفتاء برأيه في المواقف التي شعر بضرورة التصدر لها وإن لم

---

(١) * النص الأصلي: «فكان بذلك من المجسمة».

(٢) * النص الأصلي: «واتُهم».

يُستفت فيها. فالحق أن الإنسان المسلم مكلف بقدر استطاعته بتغيير أي مخالفة شرعية أو بدعة قد يلاحظها، أو ينكرها وهذا أضعف الإيمان. ومن البيّن أن هذا التكليف أثقل كاهل ابن تيمية، وساد الخوف في بلاط المماليك في فترة من الفترات خشية من أنه قد يسلك السبيل الذي سلكه ابن تومرت في المغرب. وعرَّف في إحدىٰ هذه الفتاوىٰ القول في صفات الله مثلما فعل بن حزم من قبل، أضف إلىٰ ذلك أنه انضم إلىٰ المنكرين لكلام الأشعرية وتفسير المتكلمين بالكلية لكتاب الله. فما كانوا إلَّا ورثة وعلماء الفلاسفة، والثنيين، والمجوس، ومن علىٰ شاكلتهم؛ ولكنهم تجرؤوا علىٰ مخالفة رسول الله وورثته وصحابته. وترتب علىٰ هذه الفتوىٰ أنه منع من التدريس حينًا من الدهر. وأصدر فتوىٰ في مناسبة أخرىٰ لتحريم نكاح المحلِّل. والتحليل هو وسيلة يستعان بها للتحايل علىٰ حكم النكاح. فإذا طلق الزوج زوجته ثلاثًا، أو تلفظ بصيغة الطلاق ثلاثًا، فإنها تحرم عليه حتىٰ تتزوج زوجًا آخرًا، ويطأها، ثم يفارقها بموت أو بطلاق. وتختلف أفكار المسلمين عن الطهارة الجنسية عن معشر المسيحيين بالدرجة الأولىٰ، وجرىٰ العرف إذن علىٰ أن الزوج إذا تسرع بطلاق زوجته وهو غضبان فإنه يكلف شخصًا آخرًا لينكحها علىٰ أن يتعهد بطلاقها من جديد في اليوم التالي. ويرفض المحلل أحيانًا الوفاء بهذا الاتفاق، وتنقل لنا الروايات الشرقية تواتر مثل هذا الرفض. ولكي يتفادىٰ الزوج هذا الرفض فكثيرًا ما كان يكلف عبدًا عنده بنكاح زوجته السابقة في اليوم التالي. والشرع يحلل للعبد الزواج بالمرأة الحرة، ولكنه عندما يصبح ملكًا لها فإن الزواج يصبح باطلًا بطبيعة الحال، لأنه لا يجوز للعبد أن ينكح سيدته ولا يجوز للأمة أن تنكح سيدها. ومما يُشهد لابن تيمية أنه كان واحدًا من القلائل الذين رفعوا أصواتهم رفضًا لهذا الفعل المنكر شرعًا. فضرب بذلك أروع الأمثلة علىٰ أنه لا يخشىٰ في الله لومة لائم(١)*.

ولكنه خاض أسوأ صراعاته مع الصوفيين وعانىٰ أشد المعاناة علىٰ أيديهم. وتتشابه حياة ابن تيمية في نواحٍ كثيرة منها بحياة أحمد بن حنبل، وتلعب حركة الصوفية الدور الذي لعبته المعتزلة في حياة الإمام الأقدم. ومن الاختلافات

(١) * النص الأصلي: «فضرب بذلك أروع الأمثلة علىٰ استقلاليته».

الجليلة التي قد نلاحظها أن الخليفة المأمون حض علىٰ اضطهاد الإمام أحمد، بينما أيد السلطان المملوكي العظيم الناصر بن قلاوون (حكم سنة ٦٩٣، ٦٩٨-٧٠٨، ٧٠٩-٧٤١) ابن تيمية بقدر ما آتاه الله من قوة. بدأ الخلاف مع الصوفيين علىٰ النحو المعهود لابن تيمية، إذ سمع أن شخصا اسمه نصر المنبجي (ت ٧١٩ للهجرة!) الذي اشتهر باتباع ابن عربي وابن سبعين، كان قد وصل إلىٰ إحدىٰ مراتب النفوذ بالقاهرة. وكان هذا كفيلًا بأن يرسل له رسالة قصد من ورائها أن ينهاه عن البدع التي قال بها. ولسنا بحاجة إلىٰ أن نعرض قول الشيخ في الرسالة ومحتواها بالتفصيل. ولكنه كتبها بلهجة صادقة الإيمان بوحدانية الله ﷻ تأسيًا بالسلف الصالح، وكشف عقيدة الاتحاد عند المتصوفين وهاجمها بلا هوادة. ورد المنبجي علىٰ الرسالة باتهام ابن تيمية هو الآخر بالابتداع في الدين، وبما أنه كان يقف وراءه سائر الصوفيين في مصر -وهو جيش جرار يشبه الزهاد والرهبان المسيحيين أو قل مصر في العصور المتقدمة- فكان علىٰ ابن تيمية أن يدفع ثمن لهفته للنزال بقضاء سنوات مؤلمة وطويلة في سجون القاهرة، والإسكندرية، ودمشق. ومن البيّن أنه خسر في هذا الوقت منزلته في قلوب عموم المسلمين من أهل مصر بخاصة.

لكن ابن تيمية كان جسورًا مقدامًا كالإمام أحمد، فأصدر فتوىٰ سنة (٧٢٦ للهجرة) تعرضت مباشرة لمعتقدات الناس وأُلقي بسببها في السجن ولم يغادره إلىٰ محمولًا إلىٰ قبره. فكان العرف قد جرىٰ طويلًا في الإسلام بشد الرحال إلىٰ قبور الصالحين والأنبياء، وتبجيل ذكراهم، والتضرع إليهم. وكان ذلك جزء من عقيدة التضرع للأولياء والصالحين التي كانت قد انتشرت انتشارًا كبيرًا وغطت علىٰ براءة الإسلام الذي جاء به رسول الله. والمثال الأبرز في هذه الحال هو شد الرحال إلىٰ قبر رسول الله بالمدينة المنورة مما أصبح ركنًا من أركان الحج إلىٰ بيت الله الحرام نفسه. ورفع ابن تيمية صوته محتجًا بشدة علىٰ سائر هذه البدع، إذ اعتقد أن معظم هذه الأضرحة غير حقيقية، وإن كانت حقيقية فزيارتها شرك بعبادة الله. ومن الشرك أيضًا التوجه بالدعاء للأولياء أو الأنبياء بمن فيهم رسول الله نفسه، فلا يجوز للمسلم أن يدعو سوىٰ الله تعالىٰ. وليس هذا الاعتقاد الذي تعرض له مسألة قاصرة علىٰ المذاهب الفقهية، بل نوع من التدين الذي وقر في قلوب

جموع المسلمين. وانتهت حياته العامة فعليًا بهذه الفتوىٰ، وما تزال الممارسات التي أنكرها باقية إلىٰ يومنا هذا. ومن قبيل السخرية المريرة لفتوىٰ ابن تيمية أنه عندما توفي سنة (٧٢٦ للهجرة) تمسك الناس تخليدًا لذكراه بسائر علامات التبجيل الذي لا يخلو من الخرافات والتي احتج عليها في حياته؛ فاعتبروه من الصالحين الذين تشد الرحال إلىٰ قبورهم رغمًا عنه. وقام ابن تيمية بالحفاظ علىٰ مذهب الحنابلة ونقله دون تغيير إلىٰ العصور الحديثة. ولم يهدم الفلسفة لأنها كانت في عداد الموتىٰ بالفعل قبل قدومه؛ ولا التصوف لأنه ما يزال حيًا إلىٰ زماننا؛ ولا الكلام لأنه ما يزال مستمرًا بالصورة التي كان قد تبلور إليها بقدومه. إلَّا أنه مكَّن هو ومن سار علىٰ نهجه للوهابية وإحياء عقيدة التوحيد في زماننا. وما كان الدين الذي جاء به رسول الله ليُمحىٰ من الأرض.

يمكننا الآن أن ننتقل من فورنا إلىٰ الحركة الوهابية التي تجلت في الجزء الأخير من القرن الثاني عشر الهجري. فبين يدينا سائر العناصر التي تعيننا علىٰ تفسيرها وتفسير الوضع في العصر الحديث. بيد أنه توجد شخصية تسطع وسط صورة أشد غموضًا وهي في غاية الأهمية في هذا المقام، مما يوجب علينا أن نفتح لها صدر هذا الكتاب. ومرادنا هو المتكلم والفقيه والمتصوف عبد الوهاب الشعراني. وكان من مواليد القاهرة وتوفي بها سنة (٩٧٣ للهجرة). وكان حكم مصر قد انتقل قبل ذلك بنصف قرن إلىٰ الأتراك العثمانيين، وكانوا يحكمون عن طريق أحد الباشوات الأتراك. وكانت حياة الناس، كما صورها الشعراني، في غاية البؤس والشقاء، بسبب أعباء الضرائب التي أثقلت كواهلهم لا سيما الفلاحين منهم. واستحسن الأتراك أيضًا أن يتخذوا من الفقهاء والمتكلمين بطانة لهم لكي يحافظوا علىٰ سيطرتهم علىٰ رقاب العباد. وترتب علىٰ ذلك أنه سرعان ما صار هؤلاء الفقهاء طبقة رسمية تتمتع بامتيازات رسمية. أضف إلىٰ ذلك أن العملية، التي رأينا بداياتها بالفعل، التي انحصرت من خلالها علوم الدين في الفقه كانت ما تزال علىٰ أشدها. وما تبقىٰ من المتكلمين علىٰ أرض الواقع اللهم إلَّا طبقة الفقهاء وطبقة المتصوفين. وكان المتصوفون قد تهاووا من برج فخرهم بقوتهم في عهد المماليك، وباتوا الآن من فقراء الأرض، فصاروا قلة قليلين في مواجهة كثرة كثيرين من فقهاء المذاهب.

تلك على الأقل هي الصورة التي قدمها الشعراني عن عصره. ولن نستطيع تحديد مدى دقتها بالتأكيد؛ ذلك أن الشعراني يأتي على رأس العديد من الشخصيات التي تحار فيها أفهامنا. فتجتمع في هذا الرجل أرذل الخرافات التي سادت بلدًا وعصرًا حافلًا بها مع استيائه الشديد من تدني الأخلاق في بلده وعصره؛ وأشد درجات التواضع الاجتماعي مع التكبر والزهو الفكري الذي نادرًا ما تجد له مثيلًا؛ والتبحر في استيعاب فقه المذاهب الأربعة مع استسلام العقل تمامًا للنسائم الإلهية؛ والقدرة على الصمت الحذر على المخالفات الشرعية مع الثورة بعلو صوته في دونها. وكان من الأتباع المخلصين لابن عربي ودافع عن ذكراه ضد من رموه بالزندقة. إلَّا أن ما ذهب إليه يختلف تمام الاختلاف عن رأي ابن عربي، ويمكن أن تحوم الشكوك حول إمّا علمه، وإما فطنته، وإما استقامته. وهو يختلف عن المسلم العادي فعليًا في استفاضته في القول بكرامات الأولياء والصالحين. ويتبع ابن حزم في قوله في الأسماء الحسنى. ويتبع أيضًا في الأسماء الحسنى السلف والتابعين ويفضل عدم الخوض فيها. ولكنه في المسائل الأخرى وبعامة، كان أشعريًا عميق الفكر، مثل قوله في القضاء والقدر واكتساب الإنسان في أفعاله. وليس فيه أي من أمارات وحدة الوجود الأفلاطونية التي قال بها ابن عربي. وقال بمخالفة الله للحوادث وأن الله تعالى خلق الإنسان بإرادته وليس بأي فيض من ذاته.

لكنه يعتقد أننا لا نصل إلى الحق عن طريق الحجة والنظر، وما السبيل للحق إلَّا برفع الحجاب عن الأعين بما يوصلنا مباشرة إلى رؤية الله تعالى. ومن بلغوا هذه الرؤية يمكنهم هداية من لم يبلغوها أو من لا يستطيعون بلوغها وتعليمهم. وعلى تلك الرؤية تبنى كافة الأحكام، ويقتصر دور العقل على مساعدة الرائي في الرد على الناكرين أو حتى أفكاره الجامحة. ومن الطبيعي أن يتلقى الشق الغيبي تركيزًا كبيرًا مع مثل هذا المنطلق الفكري، إذ أصبح الجن والملائكة من أكثر الحقائق الموجودة بالكون. وقابلهم الشعراني وحدثهم وحدثوه كما يحدث بين معشر الإنس. وقابل أيضًا الخضر ﷺ ذلك الولي الصالح الذي لا يموت ويطوف البلاد لإغاثة الملهوف والأمر بالمعروف. وقد أورد لنا الشعراني هذه اللقاءات بمنتهى الدقة. فيقول: «فهذه أسئلة غريبة سألني عنها

مؤمنو الجان حفظهم الله تعالىٰ وطلبوا مني الجواب عنها ... وقد أتتني هذه الأسئلة مكتوبة في قرطاس في فم شخص من الجان في صورة كلب أصفر لطيف ككلاب الرمل وكانت الورقة قدر فرخ ورق من الورق الإفرنجي -[يا للعبقرية!]- مرموقة بخط عربي مردومة، ففتحتها فإذا فيها ما قول علماء الإنس ومشايخهم في هذه الأسئلة المرقومة الواصلة إليكم صحبة حاملها قد أشكلت علينا وسألنا عنها مشايخنا من الجان فقالوا هذه التحقيقات لا تكون إلَّا من علماء الإنس[1]». كان هذا الموقف هو السبب في تأليف أحد كتبه، وكذا ألف كتابًا آخرًا بسبب حديث جرىٰ بينه وبين الخضر ووصفه بنفس الأسلوب[2]. إلَّا أنه كان قانعًا أيضًا ببعض الرحمات الصغرىٰ التي منَّ الله بها عليه واعتبر تمكنه من قراءة كتاب معين مرتين ونصف المرة لبعض الوقت يوميًا من الكرامات. ويمكننا بالطبع أن نرميه صراحة بالكذب في سائر هذه الأقاويل. ولكنه حكم فج إلىٰ حد ما عندما يصدر علىٰ أحد الشرقيين، إذ لا يمكننا حل معضلة العقل الصوفي في أي بلد من البلاد بمنتهىٰ السهولة. أضف إلىٰ ذلك أنه أسهب في القول في مسألة الأولياء. فما يصلون إليه إنما هو الإلهام الذي يختلف مع ذلك عن الوحي الذي يتنزل علىٰ الأنبياء. ولذلك أيضًا فهم لا يصلون قط لدرجة الأنبياء، أو القرب من الله، إذ لا يتوفر فيهم شرط الشريعة التي تتنزل من عند الله، أي أنهم مكلفون دائمًا وأبدًا بالسير علىٰ شريعة الأنبياء. والله تعالىٰ هو الذي يهديهم أيضًا أيًا كانت طريقتهم، ولكن طريقة الجنيد (الفصل الثاني من باب الكلام) هي أفضل الطرق لأنها تتفق في أصولها مع شريعة الإسلام. وكرامات الأولياء حق وهي ثمرة إخلاصهم في التعبد لله، لأنها تتفق مع الكتاب والسنة. ولن يختل نظام الطبيعة لأي شخص لم يبذل أكثر من المعتاد في الأعمال والمعرفة الدينية. وصنف جميع الأولياء في تراتبية يأتي القطب علىٰ رأسها؛ إلَّا أن صحابة رسول الله يعلونه في قدسيتهم. ويعد هذا القول واحدًا من الأقوال شديدة الوسطية، إذ كان العديد من

---

(١) هذه الفقرة منقولة من كتاب «كشف الحجاب والران عن وجه اسئلة الجان» للشعراني وهي تتفق مع نص الكاتب.

(٢) يقصد كتاب «الميزان الخضرية».

الصوفية قد زعموا أن الأولياء أرفع درجة من الأنبياء أنفسهم، ناهيك عن صحابتهم.

سنرىٰ أن هذا القول يعتبر واحدًا من الأقوال التي تسعىٰ إلىٰ التقريب بين الآراء المختلفة. فيتمنىٰ الشعراني أن يبيّن أن معتقدات المتصوفين والمتكلمين في الحقيقة سيان ولئن اختلفت سبل الوصول إليها. وحاول المحاولة ذاتها في الفقه. فلطالما استرذل الصوفيون المتكلمين الذين توقفوا عند دراسة الفقه. واعتقدوا أنه لا غنىٰ للأمة عن هذه الدراسة، ولكنها يجب ألّا تعدو كونها تمهيدًا لما يليها؛ ذلك أن الفقهاء الذين لم يتجاوزوا حدود الفقه لم يصلوا أبدًا للدين علىٰ الإطلاق. وقالوا بخاصة إن الصوفي يجب ألّا ينتسب لأي من المذاهب المعتبرة الأربعة. فهم يتجادلون في الفروع التافهة والتي لا قيمة لها أمام العيش في رحاب الله ﷻ. ولكن ألا يمكن أن نبيّن أن اختلافاتهم لا صحة لها -أي قول صحيح وقول باطل- بل يمكن جعلها وحدة واحدة؟ هذه هي المشكلة التي تطرق لها الشعراني. فذهب إلىٰ أن هذه الآراء المختلفة توائم طبقات مختلفة من الناس. فيمكن لبعض الناس الذين زاد الله في صحتهم وقدرتهم أن يتبعوا من هذه الآراء أشقها، بينما يُنظر للآراء الأيسر علىٰ أنها رخصة من الله لضعف الآخرين. ويجوز لكل إنسان أن يتبع القول الفقهي الأيسر له، لأن الله تعالىٰ هو الذي اختاره له.

كان عبد الوهاب الشعراني واحدًا من آخر مفكري الإسلام الذين تميزوا بأصالة فكرهم؛ فحقًا أقول إن الشعراني كان مفكرًا برغم حديثه عن الجن والخضر. وما تزال مصر تخلد ذكراه حيث يحمل أحد مساجد القاهرة اسمه[1]، مثلما تحمل اسمه إحدىٰ شعب دراويش الطريقة البدوية. وأعيد طباعة مؤلفاته مرارًا في العصور الحديثة، ولتأثيره صدىٰ كبير في إسلام العصور المتأخرة.

لزامًا علينا أن نتجاوز ما يقرب من قرنين من الزمان وصولًا إلىٰ الجزء الأخير من القرن الثاني عشر الهجري، وهي الفترة التي تكاد تتزامن مع نهاية القرن الثامن عشر من زماننا. وتتجلّىٰ في تلك الفترة هاتان الحركتان من جديد.

---

(١) مسجد الامام عبد الوهاب الشعراني بحي باب الشعرية بالقاهرة.

فتعد الوهابية، التي رأينا أصولها التاريخية بالفعل (الفصل الثاني من باب الدولة)، فرعًا من مدرسة ابن تيمية. فتوجد في أوروبا مخطوطات لأعمال ابن تيمية نسخها ابن عبد الوهاب بيده. ولذلك رفض الوهابيون التسليم بوجوب الأخذ بأحكام المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة[1]*. وردوا أيضًا الإجماع باعتباره أصلًا من أصول التشريع؛ ذلك أن سائر أمة محمد ليست معصومة عن الخطأ وقد وقعت فيه بالفعل. ولم يأخذوا إلَّا بإجماع الصحابة. فأصبح إذن يحق لكل شخص وواجب عليه أن يستنبط ما يعتقد فيه من الكتاب والسنة، وألَّا يتقيد بأحكام المذاهب. أضف إلىٰ ذلك أنهم يأخذون بنص الآيات القرآنية التي ظاهرها التجسيم. فالله ﷻ له يد ويستوي علىٰ عرشه، ويجب الإيمان بهذه الآيات «بلا كيف ولا تشبيه». وهم يعلنون أنهم المسلمون الوحيدون السائرون علىٰ طريق الحق، وأطلقوا علىٰ أنفسهم لقب الموحدين ومن دونهم المشركين. فضلًا عن أنهم يحتجون مثل ابن تيمية علىٰ شفاعة الأولياء. فيجوز للمسلم أن يدعو الله تعالىٰ للصالحين ولكن لا يجوز له أن يتوجه بدعائه إليهم. وهذا ينطبق أيضًا علىٰ رسول الله. وينهون أيضًا شد الرحال إلىٰ قبور الصالحين، وتقديم النذر إليهم، وسائر أفعال التبجيل لأرواحهم. بل لا ينبغي للمسلمين تقديس قبر رسول الله بالمدينة، لأن هذه الأعمال كافة من باب الشركيات. ويقوم الوهابيون علىٰ هدم الأضرحة وتسويتها بالأرض كلما واتتهم الفرصة لذلك.

لسنا بحاجة إلىٰ إهدار الوقت في التطرق للتفاصيل الأخرىٰ مثل تحريمهم لاستعمال التبغ. ورحلت الوهابية كقوة سياسية من المشهد الإسلامي، ولكنها تركت من عقبها ثورة السنوسية وليس لدينا السبيل للتخمين فيما قد يكون منقلب هؤلاء السنوسية ومآلهم. وكذا تركت الوهابية إصلاحًا وإحياءً عامًا في أرجاء دولة الإسلام يوازيان بشدة، كما لاحظنا، الإصلاح المضاد الذي أعقب حركة الإصلاح البروتستانتي في أوروبا.

أمّا الحركة الثانية، فهي إحياء تأثير الإمام الغزالي. ولم يختف ذلك التأثير من الوجود مطلقًا ويبدو أنه ظل قويًا في اليمن بالأخص. فعاش بهذا الركن من

---

(١) * **النص الأصلي**: «فضرب بذلك أروع الأمثلة علىٰ استقلاليته».

العالم الإسلامي أجيال من الصوفيين عيشة هانئة رضية، ويعتبر السيد المرتضىٰ الزبيدي، الذي نشأ بزبيد الواقعة علىٰ سهل تهامة، هو الذي وضع فعليًا حجر الأساس لدراسة كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي في العصر الحديث بفضل شرحه الجليل لهذا الكتاب. ويوجد طبعتان لهذا الشرح في عشرة مجلدات من قطع الربع والكثير من طبعات «الإحياء» نفسه وغيره من كتب الغزالي. ولا شك أن لهذا الشرح تأثيرًا عريضًا علىٰ المسلمين في زماننا سواء تمكن قراؤه من فهمه خير فهم أم لا. فيهتدي تدريس العقيدة عند أهل السنة في مكة علىٰ سبيل المثال بهدي الغزالي، والجدل السائد في ربوع الجزيرة العربية يدور حول التساؤل عما إذا كان يمكن إطلاق لقب شيخ الإسلام علىٰ ابن تيمية والغزالي. ويكفر الوهابيون كل من يطلق علىٰ الغزالي لقب شيخ الإسلام، ويرد أهل مكة بمثل هذا التكفير علىٰ أتباع ابن تيمية.

تعد إذن هاتان النزعتان -اللتان ترجعان إلىٰ براءة التوحيد الذي بُعث به رسول الله وإلىٰ التصوف اللاأدري- هما العلامتان المفعمتان بالأمل في الإسلام في العصور الحديثة. ويوجد العديد من التيارات الأخرىٰ التي تخلو من مثل هذا الأمل. ومنها المادية البحتة التي ظهرت بسبب تأثير الأوروبيين ومعظمهم فرنسيون. ومنها السعي إلىٰ النجاة في الآخرة بدراسة الأحكام الفقهية. وما يزال الفقه هو المجال الذي تعرج إليه أعداد غفيرة من علماء المسلمين. أضف إلىٰ ذلك أنه توجد صور متعددة من التصوف القائل بوحدة الوجود صراحة. وتلك بخاصة هي الحال وسط الفرس والأتراك. وما زال الدين عند السواد الأعظم من الناس مثقلًا بكم هائل من الخرافات كما كانت الحال في زمن ابن تيمية. وتكثر سير الأولياء التي تضم أغرب القصص وأقربها إلىٰ الكفر والناس مقبلون علىٰ قراءتها. ونخص بالذكر كتب الشعراني التي تذخر بطبقات لقصص هؤلاء الأولياء. ويصعب علينا أن ندرك أن قصصًا كالمبالغ فيها بكتاب «ألف ليلة وليلة» تعد أبسط السبل لمخاطبة عامة المسلمين. وما زال الفقهاء في نقاشاتهم يتحدثون عن وجود الجن، ومن ذا من المتكلمين يجرؤ علىٰ التشكيك في أن سليمان ﷺ

كان يسجن المردة والشياطين في قماقم من النحاس[1]. ولم يتبق أثر للفلسفة بمفهومها الواسع الفضفاض. وقد طُبع رد ابن رشد علىٰ «تهافت الفلاسفة» للغزالي ولكنه لا يعدو كونه ملحقًا بذلك الكتاب. ويتوخىٰ ابن رشد في هذا الكتاب هو الآخر الحرص في رصد البدع العظيمة التي وقع فيها الغزالي. وأعيدت طباعة الرسائل التي تناول فيها دراسة الكلام، سالفة الذكر، بالقاهرة من الطبعة الأوروبية. ولكنها نقحت بما لا يدع أثرة تلمح لفلسفته الحقيقية. واندثرت الفلسفة الأرسطية عن آخرها من بلاد الإسلام. ولسنا بحاجة إلىٰ التعرض ههنا لمعتزلة الهند في العصر الحديث. فمذهبهم مشتق من أوروبا وما هو إلَّا الوحدوية المعروفة عند المسيحيين[2]، ولكنها ترتبط بمحمد بدلًا من المسيح.

تتضح من هذه الإلمامة السابقة بعض الشروط الضرورية الواجب توفرها لتتاح للإسلام فرصة التطور في المستقبل. فيجب اتساع قاعدة التعليم بشدة، وزيادة نسب العقول المثقفة بكثرة، وإزالة الحواجز التي تحول بينهم وبين جمهور المسلمين. وقد فشل اقتصاد التعليم ودمر الأفكار التي سعىٰ لحمايتها. أضف إلىٰ ذلك أنه لزامًا أن تتوقف نظرة الطالب إلىٰ أستاذه نظرة العبد إلىٰ سيده. ولزامًا أن يكون بمستطاع طالب العلم - احتجاجًا علىٰ التقليد - الرجوع للأصول الأولىٰ أو الحقائق الأساسية وألّا يتقيد بقول الفضلاء من الأئمة والمجتهدين. ولذلك كان المذهب الظاهري محقًا في مسائل كثيرة.

ثالثًا: يجب أن تشتمل هذه الحقائق الأساسية علىٰ حقائق العلوم الطبيعية. ولزامًا علىٰ طالب العلم بعد تحرره من هيمنة المذاهب الفقهية أن يهجر دراسة نفسه إلىٰ التفحص في العالم العظيم. وألّا يقتصر هذا الفحص علىٰ المسائل

---

(١) جاء بالليلة الواحدة والستين بعد الخمسمائة من ألف ليلة وليلة ما نصه: «بلغني أيها الملك السعيد، أن الخليفة عبد الملك بن مروان لما تحدث مع أعوانه وأكابر دولته وتذكروا سيدنا سليمان وما أعطاه الله من الملك قال أنه وصل إلىٰ شيء لم يصل إليه أحد حتىٰ أنه كان يسجن المردة والشياطين في قماقم من النحاس ويسبك عليهم بالرصاص ويختم عليهم بخاتمه».

(٢) نظرية لاهوتية تؤكد وحدانية الله لدىٰ فريق من المسيحيين في مقابل الثالوثية. [«المعجم الفلسفي»، (ص/٢١٢)].

الكونية بل والبيولوجية أيضًا. وعليه ألّا يسلم نفسه لدراسة اللانهائيات وإنما يبحث عنها في الملموسات. وعليه أن يقوم بالتجارب والاختبارات العلمية بدلًا من وضع الافتراضات العلية.

ولكن أما آن للعقل الشرقي ألّا يجحد حقه في عيشة هنيئة رضية؟ وربما لتجربة التعليم التي تجريها الحكومة الإنجليزية في البر المصري دور أكبر في الإجابة علىٰ ذلك السؤال.

الملحقات

* الملحق الأول: نصوص عربية.
* الملحق الثاني: المراجع والمصادر.
* الملحق الثالث: جدول بأهم الأحداث التاريخية.

الملحق الأول

نصوص عربية

(١) في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية للشهرستاني.

(٢) حديثان نبويان عن أركان الإسلام.

(٣) في إبانة قول أهل الحق والسنة للأشعري.

(٤) ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة للغزالي.

(٥) العقائد النسفية لنجم الدين النسفي.

(٦) كفاية العوام في علم الكلام للفضالي.

(٧) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع.

(١)

الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية

* **قال الإمام الشهرستاني** رحمه الله(١):

اعلم أن لأصحاب المقالات طرقًا في تعديد الفرق الإسلامية لا علىٰ قانون مستند إلىٰ نصّ، ولا علىٰ قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين علىٰ منهاج واحد في تعديد الفرق.

ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عُدَّ صاحب مقالة. فتكاد تخرج المقالات عن حدّ الحصر، والعدد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجوهر مثلا معدودا في عداد أصحاب المقالات. فلا بدّ إذن من ضابط في مسائل هي: أصول، وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافًا يعتبر مقالة، ويعد صاحبها صاحب مقالة.

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلَّا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيفما اتفق وعلىٰ الوجه الذي وجد، لا قانون مستقر، لا أصل مستمر، فاجتهدت علىٰ ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير، حتىٰ حصرتها في أربع قواعد هي: الأصول الكبار.

---

(١) المصدر: «الملل والنحل»، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة (١٩٦٨م)، (١/ ١٢-١٣).

القاعدة الأولىٰ: الصفات، والتوحيد فيها، وهي تشتمل علىٰ مسائل: الصفات الأزلية إثباتًا عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وبيان صفات الذات، وصفات الفعل، وما يجب لله -تعالىٰ- وما يجوز عليه، وما يستحيل، وفيها الخلاف بين الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة.

القاعدة الثانية: القدر، والعدل، وهي تشتمل علىٰ مسائل: القضاء، والقدر، والجبر، والكسب في إرادة الخير، والشر، والمحذور، والمعلوم إثباتًا عند جماعة، ونفيا عند جماعة، وفيها الخلاف بين القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.

القاعدة الثالثة: الوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام، وهي تشتمل علىٰ مسائل: الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل إثباتًا علىٰ وجه عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلاف بين المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.

القاعدة الرابعة: السّمع، والعقل، والرّسالة، والأمانة، وهي تشتمل علىٰ مسائل: التحسين، والتقبيح، والصلاح، والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوّة، وشرائط الإمامة نصًا عند جماعة، وإجماعا عند جماعة، وكيفية انتقالها علىٰ مذهب من قال بالنصّ، وكيفية إثباتها علىٰ مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا: مقالته مذهبًا، وجماعته فرقة، وإن وجدنا واحدًا انفرد بمسألة، فلا نجعل مقالته مذهبًا، وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجًا تحت واحدة ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي مقالته إلىٰ الفروع التي لا تعد مذهبًا مفردًا، فلا تذهب المقالات إلىٰ غير النهاية، وإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تداخل بعضها في بعض.

... انتهىٰ من الملل والنحل.

(٢)

حديثان نبويان عن أركان الإسلام

عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَىٰ خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ». [رواه البخاري ومسلم].

عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رسول اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، إذ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لا يُرَىٰ عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، ولا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّىٰ جَلَسَ إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَىٰ رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَىٰ فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ لَهُ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رسول اللَّهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا؛ قَالَ: صَدَقْتَ؛ فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ؛ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ؛ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ؛ قَالَ: صَدَقْتَ؛ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ؛ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ؛ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ؛ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ؛ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا؛ قَالَ: أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَىٰ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ؛ ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثَ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي: يا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ؛ قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ». [رواه مسلم].

. . . انتهىٰ من الأحاديث النبوية.

(٣)

الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري في إبانة قول أهل الحق والسنة

* **قال الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله[١]:**

فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافعة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون.

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روىٰ عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفخّم، وعلىٰ جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا: إنّا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئا. وأن الله عز وجل إله واحد

(١) المصدر: «الإبانة عن أصول الديانة»، أبو الحسن علىٰ بن إسماعيل الأشعري، تحقيق بشير محمد عيون، (ط. ٣)، سوريا (١٩٩٠م)، (ص/٤٣- ٥٦).

لا إله إلّا هو، فرد صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالهدىٰ ودين الحق. وأن الجنة والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور.

وأن الله تعالىٰ استوىٰ علىٰ العرش كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وأن له سبحانه وجها بلا كيف، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وأن له سبحانه يدين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وأن له سبحانه عينين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]. وأن من زعم أن اسم الله غيره كان ضالا.

وأن لله عِلمًا كما قال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وكما قال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]. ونثبت أن لله قوة، كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. ونثبت لله السمع والبصر، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج.

ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وإنه سبحانه لم يخلق شيئًا إلا وقد قال له «كن فيكون»، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ﷻ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله. ولا نستغني عن الله، ولا نقدر علىٰ الخروج من علم الله ﷻ. وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة، كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وهم يخلقون، كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]، وكما قال سبحانه: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وهذا في كتاب الله كثير.

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته، ولطف بهم، ونظر إليهم، وأصلحهم، وهداهم، وأضل الكافرين، ولم يهدهم، ولم يلطف بهم بالإيمان، كما زعم أهل

الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، كما قال تبارك وتعالىٰ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِىۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨].

وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتىٰ يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم وطبع علىٰ قلوبهم. وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وإنا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا. وأننا لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله، كما قال ﷺ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعراف: ١٨٨]. وأنّا نلجأ في أمورنا إلىٰ الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه.

ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر. وندين بأن الله يُرىٰ في الآخرة بالأبصار، كما يُرىٰ القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ. ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة، كما قال الله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وإن موسىٰ عليه الصلاة والسلام سأل الله ﷻ الرؤية في الدنيا، وأن الله تعالىٰ تجلىٰ للجبل، فجعله دكا، فأعلم بذلك موسىٰ أنه لا يراه في الدنيا.

وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعموا أنهم بذلك كافرون. ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلًا لها، غير معتقد بتحريمها كان كافرًا. ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانًا.

وندين بأن الله تعالىٰ يقلب القلوب «وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأن الله ﷻ يضع السماوات والأرضين علىٰ أصبع» كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكييف. وندين بأن لا ننزل أحدًا من أهل التوحيد

والمتمسكين بالإيمان جنةً ولا نارًا، إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين.

ونقول: إن الله ﷻ يخرج من النار قومًا «بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد رسول الله ﷺ» تصديقًا لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ. ونؤمن بعذاب القبر ونقول: إن الحوض والميزان حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الله ﷻ يوقف العباد في الموقف، ويحاسب المؤمنين[١]. وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلًا عن عدل، حتىٰ تنتهي إلىٰ رسول الله ﷺ.

وندين بحب السلف الذين اختارهم الله ﷻ لصحبة نبيه ﷺ، ونثني عليهم بما أثنىٰ الله به عليهم، ونتولاهم أجمعين. ونقول: إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضوان الله عنه، وأن الله ﷻ أعز به الدين، وأظهره علىٰ المرتدين، وقدمه المسلمون للإمامة، كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة، وسَمَوْهُ بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان نضر الله وجهه، وأن الذين قتلوه قتلوه ظلمًا وعدوانًا، ثم علي بن أبي طالب ﷺ. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ، وخلافتهم خلافة النبوة.

ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها. ونتولىٰ سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ونكف عما شجر بينهم. وندين بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون، مهديون فضلاء، لا يوازيهم في الفضل غيرهم. ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلىٰ السماء الدنيا، وأن الرب ﷻ

---

(١) ربما لا نزال نشير في علوم الآخرة عند المسلمين للمبحث الرابع من مقدمة جورج سيل للقرآن الكريم. ويأتي عذاب القبر للكافرين بعد سؤال الملكين منكر ونكير. وللتعرف إليهما انظر الفصل السابع والعشرين من كتاب

"An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians"

لإدوارد لين، ولمزيد من القراءة في الموضوع بأسره انظر ترجمات غوتيه وولف والرسالة التي ألفها رولينغ:

Bibliography, p. 367).

يقول: (هل من سائل، هل من مستغفر)، وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل.

ونعوّل فيما اختلفنا فيه علىٰ كتاب ربنا ﷻ، وسنة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول علىٰ الله ما لا نعلم. ونقول: إن الله ﷻ يجيء يوم القيامة، كما قال سبحانه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]؛ وإن الله ﷻ يَقْرُب من عباده كيف شاء بلا كيف، كما قال تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وكما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨-٩].

ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد، خلف كل بر وفاجر كذلك وسائر الصلوات والجماعات، كما رُوِي أن عبد الله بن عمر رضىٰ الله عنهما كان يصلي خلف الحجاج. وأن المسح علىٰ الخفين سنة في الحضر والسفر، خلافا لقول من أنكر ذلك[1]. ونرىٰ الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأىٰ الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في الفتنة. ونقر بخروج الدجال، كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ.

ونؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير، ومساءلتهما المدفونين في القبور. ونصدق بحديث المعراج، ونصحح كثيرًا من الرؤيا في المنام، ونقول إن لذلك تفسيرًا. ونرىٰ الصدقة علىٰ موتىٰ المسلمين، والدعاء لهم، ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك. ونصدق بأن في الدنيا سحرًا [وسحرة]، وأن السحر كائن موجود في الدنيا. وندين بالصلاة علىٰ من مات من أهل القبلة، برهم وفاجرهم، وتوارثهم. ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان. وأن من مات وقتل فبأجله مات أو قتل.

وأن الأرزاق من قبل الله ﷻ، يرزقها عباده حلالًا وحرامًا[2]، وأن

(١) تتعلق هذه المسألة بالكلام وكذلك الفقه وهي واحدة من المسائل التي تفصل بين أهل السنة والشيعة. انظر:

zur Litteraturgeschichte der Shi'a, p. 87.

(٢) ذهب المعتزلة إلىٰ أن الأشياء المحرمة مثل الخنزير والخمر لا يمكن أن تسمىٰ رزقًا بمعناه =

الشيطان يوسوس للإنسان، ويشككه ويتخبطه، خلافًا لقول المعتزلة والجهمية، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكما قال: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٤- ٦].

ونقول: إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله ﷻ بآيات ويظهرها عليهم. وقولنا في أطفال المشركين: إن الله تعالىٰ يؤجج لهم في الآخرة نارًا، ثم يقول لهم اقتحموها، كما جاءت بذلك الرواية(١). ونَدين بالله ﷻ يعلم ما العباد عاملون، وإلىٰ ما هم صائرون، وما كان وما يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين. ونرىٰ مفارقة كل داعية إلىٰ بدعة، ومجانبة أهل الأهواء.

... انتهىٰ من الإبانة.

= الاصطلاحي لأن الله لم يسمها رزقًا. فرد أهل السنة عليهم بالتساؤل عمن أكل الحرام طول عمره، ألم يرزقه الله أصلًا؟ فقد عرف المعتزلة الرزق بأنه: «مملوك يأكله المالك» وهو بذلك «ما ينتفع به وليس للغير المنع منه» وعرفه أهل السنة بأنه اسم لكل ما يسوقه الله تعالىٰ للمخلوقات إنسانًا وحيوانًا ويأكلونه وينتفعون به.

(١) حَدَّثَنَا أبو بَكْرِ بْنُ أبي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَىٰ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عن علي بن زَيْدٍ عَنْ أبي رَافِعٍ عَنْ أبي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رسول اللَّهِ ﷺ: أَرْبَعَةٌ كُلُّهُمْ يُدْلِي عَلَىٰ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِحُجَّةٍ وَعُذْرٍ رَجُلٌ مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ وَرَجُلٌ أَدْرَكَهُ الإِسْلامُ هَرِمًا وَرَجُلٌ أَصَمُّ أَبْكَمُ وَرَجُلٌ مَعْتُوهٌ فَيَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ مَلَكًا رَسُولا فَيَقُولُ اتَّبِعُوهُ فَيَأْتِيهِمُ الرَّسُولُ فَيُؤَجِّجُ لَهُمْ نَارًا ثُمَّ يَقُولُ اقْتَحِمُوهَا فَمَنِ اقْتَحَمَهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلامًا وَمَنْ لا حقت عليه كلمة العذاب.

(٤)
إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي
ترجمة عقيدة أهل السنة في
كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام

*** يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله[١]:**

فنقول وبالله التوفيق: الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذي العرش المجيد والبطش الشديد الهادي صفوة العبيد إلى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم إلى اتباع رسوله المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلي لهم في ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه التي لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد المعرف إياهم أنه في ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثيل له صمد لا ضد له منفرد لا ند له وأنه واحد قديم لا أول له أزلي لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدي لا نهاية له قيوم لا انقطاع له لم يزل ولا يزال موصوفًا بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال بل ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

---

(١) المصدر: «إحياء علوم الدين»، أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، تحقيق د/عبد الله الخالدي، بيروت (١٩٩٨)، (١/١٣٤-١٣٩).

التنزيه: وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وأنه لا يماثل الأجسام ولا التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض بل لا يماثل موجودًا ولا يماثله موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ولا هو مثل شيء. وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات. وأنه مستو علىٰ العرش علىٰ الوجه الذي قاله وبالمعنىٰ الذي أراده استواء منزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته. وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شيء إلىٰ تخوم الثرىٰ، فوقية لا تزيده قربًا إلىٰ العرش والسماء كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرىٰ بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرىٰ. وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلىٰ العبد من حبل الوريد ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سبأ: ٤٧] إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام وأنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء تعالىٰ عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن علىٰ ما عليه كان. وأنه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال لا تحله الحوادث ولا تعتريه العوارض بل لا يزال في نعوت جلاله منزهًا عن الزوال وفي صفات كماله مستغنيًا عن زيادة الاستكمال. وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفًا بالأبرار في دار القرار وإتمامًا منه للنعيم بالنظر إلىٰ وجهه الكريم.

الحياة والقدرة: وأنه تعالىٰ حي قادر جبار قاهر لا يعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت وأنه ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والأمر والسموات مطويات بيمينه والخلائق مقهورون في قبضته. وأنه المنفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالإيجاد والإبداع خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم لا يشذ عن قبضته مقدور ولا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور، لا تحصىٰ مقدوراته ولا تتباهىٰ معلوماته.

العلم: وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري من تخوم الأرضين إلىٰ أعلىٰ السموات وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء علىٰ الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفىٰ، ويطلع علىٰ هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفًا به في أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال.

الإرادة: وأنه تعالىٰ مريد للكائنات مدبر للحادثات فلا يجري في الملك والملكوت قليل أو كثير صغير أو كبير خير أو شر نفع أو ضر إيمان أو كفر عرفان أو نكر فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدئ المعيد الفعال لما يريد لا راد لأمره ولا معقب لقضائه ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته. ولا قوة له علىٰ طاعته إلا بمشيئته وإرادته فلو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين علىٰ أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك، وأن إرادته قائمة بذاته في جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفًا بها مريدًا في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراده في أزله من غير تقدم ولا تأخر بل وقعت علىٰ وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير. دبر الأمور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان فلذلك لم يشغله شأن عن شأن.

السمع والبصر: وأنه تعالىٰ سميع بصير يسمع ويرىٰ ولا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي. ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق. ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام. يرىٰ من غير حدقة وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق.

الكلام: وأنه تعالىٰ متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان. وأن القرآن والتوراة والإنجيل

والزبور كتبه المنزلة علىٰ رسله ﷺ. وأن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالىٰ لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلىٰ القلوب والأوراق، وأن موسىٰ ﷺ سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما يرىٰ الأبرار ذات الله تعالىٰ في الآخرة من غير جوهر ولا عرض. وغذا كانت له هذه الصفات كان حيًا عالمًا قادرًا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلمًا بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرد الذات.

الأفعال: وأنه ﷻ لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله علىٰ أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره. ولا يتصور الظلم من الله تعالىٰ فإنه لا يصادف لغيره ملكًا حتىٰ يكون تصرفه فيه ظلمًا، فكل ما سواه من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعًا وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئًا إذ كان موجودًا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث الخلق بعد ذلك إظهارًا لقدرته وتحقيقًا لما سبق من إرادته ولما حق في الأزل من كلمته لا لافتقاره إليه وحاجته. وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ومتطول بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان إذ كان قادرًا علىٰ أن يصب علىٰ عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب ولو فعل ذلك لكان منه عدلًا ولم يكن منه قبيحًا ولا ظلمًا. وأنه ﷻ يثبت عباده المؤمنين علىٰ الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لأحد عليه حق. وأن حقه في الطاعات وجب علىٰ الخلق بإيجابه علىٰ ألسنة أنبيائه ﷺ لا بمجرد العقل ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب علىٰ الخلق تصديقهم فيما جاءوا به.

معنىٰ الكلمة الثانية وهي الشهادة للرسل بالرسالة وأنه بعث النبي الأمي القرشي محمدًا ﷺ برسالته إلىٰ كافة العرب والعجم والجن والإنس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها. وفضله علىٰ سائر الأنبياء وجعله سيد البشر. ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد وهو قول لا إله إلا الله ما لم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك (محمد رسول الله)، وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة. وأنه لا يتقبل إيمان عبد يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله: سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره سويًا ذا روح وجسد فيسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له: من ربك وما دينك ومن نبيك؟ وهما فتانا القبر وسؤالهما أول فتنة بعد الموت. وأن يؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل علىٰ الجسم والروح علىٰ ما يشاء. وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض توزن الأعمال بقدرة الله تعالىٰ، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقًا لتمام العدل، وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان علىٰ قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله. وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر ممدود علىٰ متن جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوي بهم إلىٰ النار وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلىٰ دار القرار. وأن يؤمن بالحوض المورود حوض محمد ﷺ يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدًا عرضه مسيرة شهر ماؤه أشد بياضًا من اللبن وأحلىٰ من العسل حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر. وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلىٰ مناقش في الحساب وإلىٰ مسامح فيه وعلىٰ من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون فيسأل الله تعالىٰ من يشاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الأعمال. وأن يؤمن بإخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتىٰ لا يبقىٰ في جهنم موحد بفضل الله تعالىٰ فلا يخلد في النار موحد. وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين

علىٰ حسب جاهه ومنزلته عند الله تعالىٰ ومن بقي من المؤمنين ولم يكن له شفيع أخرج بفضل الله ﷻ فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان. وأن يعتقد فضل الصحابة ﷺ وترتيبهم وأن أفضل الناس بعد النبي ﷺ: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ﷺ. وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنىٰ الله ﷻ ورسوله ﷺ عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار فمن اعتقد جميع ذلك موقنًا به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة. فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته إنه أرحم الراحمين وصلىٰ الله وسلم علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ كل عبد مصطفىٰ.

... انتهىٰ من الإحياء.

(٥)
العقائد النسفية لنجم الدين أبي حفص النسفي[1]

* **قال الإمام النسفي** رَحِمَهُ اللهُ[2]:

قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافًا للسوفسطائية. وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

فالحواس: السمع، والبصر، والشّم، والذوق، واللمس. وبكل حاسة منها يوقف علىٰ ما وضعت هي له: كالسمع، والذوق، والشم. والخبر الصادق علىٰ نوعين: (أحدهما) الخبر المتواتر، وهو الثابت علىٰ ألسنة قوم لا يُتصوَّر تواطؤهم علىٰ الكذب، وهو موجب العلم الاستدلاليّ، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات.

وأما العقل: فهو سبب للعلم أيضًا، وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي. والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق[3].

---

(١) والإمام النسفي من أتباع الماتريدي في الكلام وتوفي سنة (٥٣٧ للهجرة). وما يزال يستعان بهذه العقائد في التدريس بالمدارس الإسلامية. وتبين النجمة الصغيرة نقاط الخلاف بين الماتريدي والأشعري

(٢) المصدر: «العقائد النسفية»، أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن لقمان الحنفي النسفي، نسخة إليكترونية.

(٣) ليس هذا بقول جمهور المسلمين ولا بد للمفسرين من تأويل هذه الفقرة. استعن بالفصول الواردة =

والعالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو أعيان وأعراض. فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزأ. والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح.

والمحدث للعالم هو الله تعالىٰ الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصوَّر، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزئ، ولا متركب، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

وله صفات أزلية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام، وهو متكلم بكلام هو صفة له أزلية ليس من جنس الحروف والأصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالىٰ متكلم بها آمر ناه مخبر، والقرآن كلام الله تعالىٰ غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حالٍّ فيها، والتكوين صفة لله تعالىٰ أزلية، وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده، وهو غير المكوَّنِ عندنا*، والإرادة صفة لله تعالىٰ أزلية قائمة بذاته تعالىٰ.

ورؤية الله تعالىٰ جائزة في العقل واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين لله تعالىٰ في دار الآخرة، فيُرىٰ لا في مكان، ولا علىٰ جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالىٰ، والله تعالىٰ خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان وهي كلها بإرادته، ومشيئته، وحكمه، وقضيته، وتقديره، وللعباد أفعال اختيارية* يثابون بها ويعاقبون عليها، والحسن منها برضاء الله، والقبيح منها ليس برضائه تعالىٰ*، والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم

= بباب الكلام، وتطور الحركة الصوفية بأسرها، ولا سيما آراء الغزالي. فكان الماتريدي شديد التأثر بأبي حنيفة الذي كان يكره المتصوفين. ولاحظ أيضًا الأساس الفلسفي لهذه العقائد وبدايتها.

علىٰ سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة*، ولا يُكلف العبد بما ليس في وُسعه.

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، كل ذلك مخلوق الله تعالىٰ لا صنع للعبد في تخليقه. والمقتول ميت بأجله، والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالىٰ لا صُنعَ للعبد في تخليقه. والمقتول ميتٌ بأجله، والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالىٰ، لا صُنع للعبد فيه تخليقًا ولا اكتسابًا، والأجل واحد(١).

والحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزق نفسه حلالًا كان أو حرامًا، ولا يُتصورُ أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه، والله تعالىٰ يُضِلُّ من يشاء، ويهدي من يشاء، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب علىٰ الله تعالىٰ، وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال الملكين منكر ونكير ثابت بالدّلائل السمعية، والبعث حق، والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق وهما مخلوقتان الآن، موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنىٰ أهلهما.

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر، الله تعالىٰ لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر، ويجوز العقاب علىٰ الصغيرة والعفو عن الكبيرة إذا لم يكن عن استحلال، والاستحلال كفر.

والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر، وأهل الكبائر من المؤمنين لا يُخَلَّدونَ في النار. والإيمان في الشرع: هو التصديق بما جاء النبي عليه الصلاة والسلام به من عند الله تعالىٰ، والاقرار به، وأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص، والإسلام واحد*، فإذا وُجِدَ من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقًا، ولا ينبغي أن يقول: أنا

---

(١) ذهبت إحدىٰ فرق المعتزلة إلىٰ أن للإنسان أجلان، فأما الأول فهو أجله الذي سماه الله، وأما الثاني فهو موته قتلًا وهو أجل غير مسمىٰ. ويقال إن «الفلاسفة» ذهبوا إلىٰ أن أحد الأجلين يكون بتوقف عمل البدن بانعدام الحرارة والرطوبة اللازمين لبقائه، والثاني بالمرض والحوادث بعامة.

مؤمن إن شاء الله*، والسعيد قد يشقىٰ، والشقيُّ قد يسعد*، والتغير يكون علىٰ السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالىٰ، ولا تغيرٌ علىٰ الله ولا علىٰ صفاته.

وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله تعالىٰ رسلًا من البشر إلىٰ البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادة.

وأول الأنبياء آدم ﷺ وآخرهم محمد ﷺ. وقد رُوي بيان عددهم في بعض الأحاديث، والأولىٰ أن لا يُقتَصَرَ علىٰ عدد في التسمية، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ ولا يُؤْمَنُ في ذكر العدد أن يُدْخَلَ فيهم من ليس معهم، أو يُخْرَجَ منهم من هو فيهم، وكلهم كانوا مُخبرينَ مبلغين عن الله تعالىٰ صادقين ناصحين، وأفضل الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام، والملائكة عِباد الله تعالىٰ العاملون بأمره، ولا يوصفون بِذُكورَةٍ ولا أُنوثَةٍ.

ولله تعالىٰ كتب أنزلها علىٰ أنبيائه، وبيَّن فيها أمرَهُ ونهيَهُ، ووعده ووعيده، والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلىٰ السماء، ثم إلىٰ ما شاء الله تعالىٰ من العلىٰ حق.

وكرامات الأولياء حق، فَيُظْهِرُ الكرامةَ علىٰ طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المُدَّة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي علىٰ الماء، والطيران في الهواء، وكلام الجماد والعجماء، وغير ذلك من الأشياء، ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته، لأنه يَظْهَرُ بها أنه وليٌّ ولن يكون وليًا إلا أن يكون محقًا في ديانته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ﷺ، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم عليٌّ المرتضىٰ. وخلافتهم ثابتة علىٰ هذا الترتيب أيضًا. والخلافة ثلاثون سنةً، ثم بعدها ملكٌ وإمارة.

والمسلمون لا بد لهم من إمام ليقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدُّ ثغورهم، وتجهيز جيشهم، وأخذِ صدقاتهم، وقهر المُتَغَلِبَةِ والمُتَلَصّصَة، وقطاع الطريق، وإقامة الجُمَعِ والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة علىٰ الحقوق، وتزويج الصِّغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم ونحو ذلك.

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا لا متخفيًا ولا منتظرًا، ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي ﷺ، ولا يشترط في الإمام أن يكون معصومًا، ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، سائسًا قادرًا علىٰ تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، واستخلاص حق المظلوم من الظالم، ولا ينعزل الإمام بالفسق والجوْرِ. وتجوز الصلاة خلف كل برٍّ وفاجر، ويصلىٰ علىٰ كل بر وفاجر، ويُكفُّ عن ذكر الصحابة إلا بخير.

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة، ونرىٰ المسحَ علىٰ الخفين في الحضر والسفر، ولا نحرِّم نبيذ التمر. ولا يبلغ وليٌّ درجة الأنبياء أصلًا، ولا يصل العبد إلىٰ حيث يسقط عنه الأمر والنهي. والنصوص تُحْمَلُ علىٰ ظواهرها، والعدول عنها إلىٰ معان يدعيها أهل الباطن إلحاد، ورد النصوص كفر، واستحلال المعصية والاستهانة بها كفر، والاستهزاء علىٰ الشريعة كفر، واليأس من رحمة الله كفر، والأمن من عذاب الله كفر، وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر. والمعدوم ليس بشيء.

وفي الدعاء للأموات وصَدَقَتِهِم عنهم نفع لهم، والله تعالىٰ يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات. وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة من خروج الدجال، ودابّة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسىٰ ﷺ من السماء، وطلوع الشمس من مغربها فهو حق. والمجتهد قد يُخطئ وقد يصيب، ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، والله أعلم.

... انتهىٰ من العقائد النسفية.

(٦)

كفاية العوام في علم الكلام لمحمد بن الشافعي الفضالي

* **يقول الإمام الفضالي** رَحِمَهُ اللَّهُ[1]:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المنفرد بالإيجاد والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد أفضل العباد وعلىٰ أله وأصحابه أولىٰ البهجة والرشاد.

وبعد فيقول العبد الفقير إلىٰ رحمة ربه المتعالي محمد ابن الشافعي الفضالي الشافعي قد سألني بعض الإخوان أن أؤلف رسالة في التوحيد فأجبته إلىٰ ذلك ناحيًا نحو العلامة الشيخ السنوسي في تقرير البراهين غير أني أتيت بالدليل بجانب المدلول وزدته توضيحًا لعلمي بقصور هذا الطالب فجاءت بحمد الله تعالىٰ رسالة مفيدة ولتقرير ما فيها مجيدة وسميتها كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام والله تعالىٰ أسئل أن ينفع بها وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم أنه يجب علىٰ كل مسلم أن يعرف خمسين عقيدة وكل عقيدة يجب عليه أن يعرف لها دليلًا إجماليًا أو تفصيليًا. قال بعضهم: يشترط أن يعرف الدليل التفصيلي لكن الجمهور علىٰ أنه يكفي الدليل الإجمالي لكل عقيدة من هذه الخمسين. والدليل التفصيلي مثاله إذا قيل ما الدليل علىٰ وجوده تعالىٰ أن يقال هذه المخلوقات، فيقول له السائل: المخلوقات دالة علىٰ وجود الله تعالىٰ من جهة إمكانها أو من جهة وجودها بعد عدم فيجيبه. وأما إذا لم يجبه بل قال له

---

(١) المصدر: «حاشية الباجوري المسماة: تحقيق المقام علىٰ كفاية العوام في علم الكلام»، تحقيق أحمد فريد المزيدي، (ط. ١)، بيروت (٢٠٠٧م)، (ص/٩- ٢١٣).

هذه المخلوقات فقط ولم يعرف من جهة إمكانها أو من وجودها بعد عدم فيقال له دليل إجمالي وهو كاف عند الجمهور. وأما التقليد وهو أن يعرف العقائد الخمسين ولم يعرف لها دليلًا إجماليًا أو تفصيليًا.

مطلب في اختلاف المتكلمين في جهة دلالة المخلوقات عليه ﷻ: فاختلف العلماء فيه؛ فقال بعضهم: لا يكفي التقليد والمقلد كافر وذهب اليه ابن العربي والسنوسي وأطال في شرح الكبرىٰ في الرد علىٰ من يقول بكفاية التقليد لكن نقل أن السنوسي رجع عن ذلك وقال بكفاية التقليد لكن لم نر في كتبه إلا القول بعدم كفايته.

مقدمة: اعلم أن فهم العقائد الخمسين الآتية يتوقف علىٰ أمور ثلاثة: الواجب والمستحيل والجائز.

فالواجب: هو الذي لا يتصور في العقل عدمه أي لا يصدق العقل بعدمه كالتحيز للجرم أي أخذه قدرًا من الفراغ والجرم كالشجر والحجر فإذا قال لك شخص: «إن الشجرة لم تأخذ محلًا من الأرض» مثلًا، لا يصدق عقلك بذلك لأن أخذها محلًا واجب لا يصدق العقل بعدمه.

والمستحيل: هو الذي لا يتصور في العقل وجوده أي: لا يصدق العقل بوجوده فإذا قال قائل: «إن الجرم الفلاني خال عن الحركة والسكون معًا» لا يصدق عقلك ذلك لأن خلوه عن الحركة والسكون مستحيل لا يصدق العقل بوقوعه ووجوده.

والجائز: هو الذي يصدق العقل بوجوده تارة وبعدمه أخرىٰ كوجود ولد لزيد فإذا قال قائل: «إن زيدًا له ولد» جوز عقلك صدق ذلك، وإذا قال قائل: «إن زيدًا لا ولد له» جوز عقلك صدق ذلك فوجود ولد لزيد وعدمه جائز يصدق العقل بوجوده وعدمه.

فهذه الأقسام الثلاثة يتوقف عليها فهم العقائد فتكون هذه الثلاثة واجبة علىٰ كل مكلف من ذكر وأنثىٰ لأن ما يتوقف عليه الواجب يكون واجبًا، بل قال إمام الحرمين: إن فهم هذه الثلاثة هي نفس العقل فمن لم يعرفها- أي: لم يعرف معنىٰ الواجب ومعنىٰ المستحيل ومعنىٰ الجائز فليس بعاقل؛ فإذا قيل هنا القدرة

واجبة لله كان المعنىٰ قدرة الله لا يصدق العقل بعدمها لأن الواجب هو الذي لا يصدق العقل بعدمه كما تقدم.

وأما الواجب بمعنىٰ ما يثاب علىٰ فعله ويعاقب علىٰ تركه فهو معنىٰ آخر ليس مرادًا في علم التوحيد، فلا يشتبه عليك الأمر نعم لو قيل يجب علىٰ المكلف اعتقاد قدرة الله تعالىٰ كان المعنىٰ يثاب علىٰ ذلك ويعاقب علىٰ ترك ذلك ففرق بين أن يقال اعتقاد كذا واجب وبين أن يقال العلم مثلًا واجب؛ لأنه إذا قيل العلم واجب لله تعالىٰ كان المعنىٰ أن علم الله تعالىٰ لا يصدق العقل بعدمه.

وأما إذا قيل اعتقاد العلم واجب كان المعنىٰ يثاب إن اعتقد ذلك ويعاقب إن لم يعتقد فاحرص علىٰ الفرق بينهما ولا تكن ممن قلد في عقائد الدين فيكون إيمانك مختلفًا فيه فتخلد في النار عند من يقول لا يكفي التقليد. قال السنوسي: وليس يكون الشخص مؤمنا إذا قال: «أنا جازم بالعقائد ولو قطعت قطعًا قطعًا لا أرجع عن جزمي هذا» بل لا يكون مؤمنًا حتىٰ يعلم كل عقيدة من هذه الخمسين بدليلها وتقديم هذا العلم فرض كما يؤخذ من شرح العقائد لأنه جعله أساسًا ينبني عليه غيره فلا يصح الحكم بوضوء شخص أو صلاته إلا إذا كان عالمًا بهذه العقائد أو جازمًا بها علىٰ الخلاف في ذلك.

وإذا قيل العجز مستحيل عليه تعالىٰ كان المعنىٰ أن العجز لا يصدق العقل بوقوعه لله تعالىٰ ووجوده وكذا يقال في باقي المستحيلات؛ وإذا قيل: «رزق الله زيدًا بدينار» يقال جائز كان المعنىٰ أن ذلك يصدق العقل بوجوده تارة وبعدمه أخرىٰ. ولنذكر لك العقائد الخمسين مجملة قبل ذكرها مفصلة. فاعلم أنه يجب له ﷻ عشرون صفة ويستحيل عليه عشرون صفة ويجوز في حقه تعالىٰ أمر واحد فهذه إحدىٰ وأربعون ويجب للرسل أربعة ويستحيل عليهم أربعة ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام أمر واحد فهذه الخمسون وسيأتي تحرير الكلام عند ذكرها مفصلة إن شاء الله تعالىٰ.

الأول من الصفات الواجبة له تعالىٰ الوجودُ: واختلف في معناه فقال غير الإمام الأشعري ومن تبعه: الوجود هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات

وهذه الحال لا تعلل بعلة ومعنىٰ كونها حالًا أنها لم ترتق إلىٰ درجة الموجود ولا تنحط إلىٰ درجة المعدوم حتىٰ تكون عدمًا محضًا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم فوجود زيد مثلًا حال واجبة لذاته أي: لا تنفكّ عنها. ومعنىٰ قولهم: لا تعلل بعلة أنها لم تنشأ عن شيء بخلاف كون زيد قادرًا مثلًا فإنه نشأ عن قدرته فكون زيد قادرًا مثلًا ووجوده حالان قائمان بذاته غير محسوسين بحاسّة من الحواسّ الخمس إلا أن الأول له علة ينشأ عنها وهي القدرة والثاني لا علة له وهذا ضابط للحال النفسية وكل حال قائمة بذات غير معللة بعلة تسمىٰ صفة نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها أي لا تصور الذات بالعقل وتدرك إلا بصفتها النفسية كالتحيز للجرم فإنك إن تصورته وأدركته أدركت أنه متحيز وعلىٰ هذا القول وهو كون الوجود حالًا فذات الله تعالىٰ غير وجوده وذوات الحوادث غير وجوداتها.

وقال الأشعري ومن تبعه: الوجود عين الموجود فعلىٰ هذا وجود الله عين ذاته غير زائد عليه في الخارج ووجود الحادث عين ذاته وعلىٰ هذا لا يظهر عد الوجود صفة لأن الوجود عين الذات والصفة غير الذات بخلافه علىٰ القول الأول فإن جعله صفة ظاهر. ومعنىٰ وجوب الوجود له تعالىٰ علىٰ الأول أن الصفة النفسية التي هي حال ثابتة له تعالىٰ. ومعناه علىٰ الثاني أن ذاته تعالىٰ موجودة محققة في الخارج بحيث لو كشف عنا الحجاب لرأيناها فذات الله تعالىٰ محققة إلا أن الوجود غيرها علىٰ الأول وهي هو علىٰ الثاني.

والدليل علىٰ وجوده تعالىٰ حدوث العالم. أي: وجوده بعد عدم والعالم أجرام كالذات وأعراض كالحركة والسكون والألوان وإنما كان حدوث العالم دليلًا علىٰ وجود الله تعالىٰ لأنه لا يصح ان يكون حادثًا بنفسه من غير موجد يوجده لأنه قبل وجوده كان وجوده مساويًا لعدمه فلما وجد وزال عدمه علمنا أن وجوده ترجح علىٰ عدمه وقد كان هذا الوجود مساويًا للعدم فلا يصح أن يكون ترجح علىٰ العدم بنفسه.

فتعين أن له مرجحًا غيره وهو الذي أوجده لأن ترجح أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح محال مثلًا زيد قبل وجوده يجوز أن يوجد في سنة

كذا، ويجوز أن يبقىٰ علىٰ عدمه فوجوده مساويًا لعدمه فلما وجد وزال عدمه في الزمن الذي وجد فيه علمنا أن وجوده بموجد لا من نفسه فحاصل الدليل أن تقول العالم من أجرام وأعراض حادث أي موجود بعد عدم وكل حادث لا بد له من محدث فينتج أن العالم لا بد له من محدث وهذا الذي يستفاد بالدليل العقلي. وأما كون المحدث يسمىٰ بلفظ الجلالة الشريفة وببقية الأسماء فهو مستفاد من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام فتنبه لهذه المسألة.

وهذا الدليل الذي سبق وهو حدوث العالم دليل علىٰ وجوده تعالىٰ؛ وأما الدليل علىٰ حدوث العالم فاعلم أن العالم أجرام وأعراض فقط كما تقدم والأعراض كالحركة والسكون حادثة بدليل أنك تشاهدها متغيرة من وجود إلىٰ عدم ومن عدم إلىٰ وجود كما تراه في حركة زيد فإنها تنعدم إن كان ساكنًا وسكونه ينعدم إن كان متحركًا فسكونه الذي بعد حركته وجد بعد أن كان معدومًا بالحركة وحركته التي بعد سكونه وجدت بعد أن كانت معدومة بسكونه والوجود بعد العدم هو الحدوث فعلمت أن الأعراض حادثة والأجرام ملازمة للأعراض لأنها لا تخلو عن حركة وسكون وكل ما لازم الحادث فهو حادث أي: موجود بعد عدم.

فالأجرام حادثة أيضًا كالأعراض فحاصل هذا الدليل أن تقول الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث فينتج أن الأجرام حادثة وحدوث الأمرين أعني الأجرام والأعراض أي وجودهما بعد عدم دليل وجوده تعالىٰ لأن كل حادث لا بد من محدث ولا محدث للعالم إلا الله تعالىٰ وحده لا شريك له كما سيأتي في دليل الوحدانية له تعالىٰ. وهذا هو الدليل الإجمالي الذي يجب علىٰ كل مكلف من ذكر او أنثىٰ معرفته كما يقوله ابن العربي والسنوسي ويكفران من لم يعرفه فاحذر أن يكون في إيمانك خلاف.

الصفة الثانية الواجبة له تعالىٰ القِدَمُ: ومعناه عدم الأولية فمعنىٰ كون الله تعالىٰ قديمًا لا أول لوجوده بخلاف زيد مثلًا فوجوده له أول وهو خلق النطفة التي خلق منها. واختُلف هل القديم والأزلي بمعنىٰ واحد أو مختلفان؟ فمن قال بالأول عرفهما بقوله: ما لا أول له ويفسر ما بشيء أي: القديم والأزلي الشيء

الذي لا أول له فيشمل ذات الله، وجميع صفاته. ومن قال بالثاني عرف القديم بقوله: موجود لا أول له، وعرف الأزلي بما لا أول له أعم من أن يكون موجودًا أو غير موجود فهو أعم من القديم فيجتمعان في ذاته تعالىٰ وصفاته الوجودية فيقال لذاته تعالىٰ أزلية ولقدرته تعالىٰ أزلية. وينفرد الأزلي في الأحوال ككون الله تعالىٰ قادرًا علىٰ القول بها فإن كون الله تعالىٰ قادرًا يقال له أزلي علىٰ هذا القول ولا يقال له قديم لما عرفت أن القديم لا بد فيه من الوجود والكون قادرًا لم يرتق إلىٰ درجة الوجود لأنه حال.

والدليل علىٰ قدمه تعالىٰ أنه إذا لم يكن قديمًا لكان حادثًا لأنه لا واسطة بين القديم والحادث فكل شيء انتُفِي عنه القدم ثبت له الحدوث. وإذا كان تعالىٰ حادثًا افتقر إلىٰ محدث يحدثه وافتقر محدثه إلىٰ محدث فإن لم تقف المحدثون لزم التسلسل وهو تتابع الأشياء واحدًا بعد واحد إلىٰ ما لا نهاية له والتسلسل محال، وإن انتهت المحدثون بأن قيل: إن المحدث الذي أحدث اللهَ تعالىٰ أحدثه الله لزم الدور وهو توقف شيء علىٰ شيء آخر توقف عليه فإنه إذا كان لله تعالىٰ محدث كان متوقفًا علىٰ هذا المحدث.

وقد فرضنا أن الله تعالىٰ أحدث هذا المحدث فيكون المحدث متوقفًا علىٰ الله تعالىٰ والدور محال أي لا يتصور في العقل وجوده والذي أدىٰ إلىٰ الدور والتسلسل المحالين فرض حدوثه تعالىٰ ﷻ، فيكون حدوثه تعالىٰ محالًا، لأن كل شيء يؤدي إلىٰ المحال محال. فحاصل الدليل أن تقول: لو كان اللهُ غيرَ قديمٍ، بأنْ كان حادثًا، لافتقر إلىٰ مُحْدِثٍ، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما محالانٍ، فيكون حدوثه محالًا، فثبت قدمُه وهو المطلوب. وهذا الدليل الإجمالي لقدمه تعالىٰ، وبه يخرج المكلف من ربقة التقليد الذي يُخَلِّدُ صاحبَه في النار علىٰ رأي ابن العربي والسنوسي كما تقدم.

الصفة الثالثة الواجبة له تعالىٰ البقاءُ: ومعناه: عدمُ الآخريةِ للوجود، فمعنىٰ كون الله تعالىٰ باقيًا أنَّه لا آخر لوجوده. والدليل علىٰ بقائِه تعالىٰ: أنه لو جاز أنْ يلحقَه العدم لكان حادثًا، فيفتقر إلىٰ مُحْدِثٍ، ويلزم الدور أو التسلسل. وقد تقدم تعريف كل واحد منهما في دليل القدم وتوضيحه أن الشيء الذي يجوز عليه العدم

ينتفي عنه القدم، لأن كل من لحقه العدم يكون وجوده جائزًا، وكل جائز الوجود يكون حادثًا، وكل حادث يفتقر إلىٰ محدث، وهو تعالىٰ ثبت له القدم بالدليل المتقدم، وكل ما ثبت له القدم استحال عليه العدم، فدليل البقاء له تعالىٰ هو دليل القدم. وحاصله أن تقول: لو لم يجبْ له البقاء بأن كان يجوز عليه لانتفىٰ عنه القدم.

والقدم لا يصح انتفاؤه عنه تعالىٰ للدليل المتقدم وهذا هو الدليل الإجمالي للبقاء الذي يجب علىٰ كل شخص أنْ يعلمه، وهكذا كل عقيدة يجب أن يعلمها ويعلم دليلها الإجمالي، فإذا عرف بعض العقائد بدليله ولم يعرف الباقي بدليله، لم يكف في الإيمان علىٰ رأي من لم يكتف بالتقليد.

الصفة الرابعة الواجبة له تعالىٰ المخالفةُ للحوادث: أي المخلوقات، فالله تعالىٰ مخالف لكل مخلوق من إنس وجن ومَلَك وغيرها، فلا يصح اتصافه تعالىٰ بأوصاف الحوادث من مشىٰ وقعود وجوارح، فهو تعالىٰ منزه عن الجوارح، من فمٍ وعين وأذن وغيرِها. فكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر وسِمَنٍ فالله تعالىٰ بخلافه، تنزه اللهُ تعالىٰ عن جميع أوصاف الخلق.

والدليل علىٰ وجوب المخالفة له تعالىٰ أنه لو كان شيء من الحوادث يماثله تعالىٰ، أي: إذا كان الله تعالىٰ لو فُرِضَ اتصافُه بشيء مما اتصف به الحادث، لكان حادثًا، وإذا كان الله تعالىٰ حادثًا لافتقر إلىٰ محدث، ومحدثه إلىٰ محدث، وهكذا. ويلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال وحاصل هذا الدليل أن تقول: لو شابه اللهُ تعالىٰ حادثًا من الحوادث في شيء، لكان حادثًا مثله، لأن ما جاز علىٰ أحد المثلين جاز علىٰ الآخر، وحدوثه تعالىٰ مستحيل لأنه تعالىٰ واجب له القدم، وإذا انتفىٰ عنه تعالىٰ الحدوث ثبت مخالفته تعالىٰ للحوادث، فليس بينه تعالىٰ وبين الحوادث مشابهة في شيء قطعًا. وهذا هو الدليل الإجمالي الواجب معرفتُه كما تقدم.

الصفة الخامسة الواجبة له تعالىٰ القيامُ بالنَّفْسِ: أي بالذات، ومعناه: الاستغناءُ عن المحلِّ والمخصص، والمحل: الذات، والمُخَصِّصُ: المُوْجِدُ.

فمعنىٰ كون الله تعالىٰ قائمًا بنفسهِ: أنه غنيٌّ عن ذاتٍ يقومُ بها، وغنيٌّ عن موجِدٍ، لأنه تعالىٰ هو الموجدُ للأشياء.

والدليل علىٰ أنه تعالىٰ قائم بنفسه أن تقول: لو كان الله تعالىٰ محتاجًا إلىٰ المحل، أي: ذات يقوم بها كما افتقر البياض إلىٰ الذات التي يقوم بها، لكان صفةً، كما أن البياض مثلًا صفة، واللهُ تعالىٰ لا يصح أن يكون صفةً، لأنه تعالىٰ متصف بالصفات. والصفة لا تتصف بالصفات، فليس الله تعالىٰ بصفة. ولو افتقر إلىٰ موجد يوجده لكان حادثًا، ومحدِثُه يكون حادثًا أيضًا، ويلزم الدور أو التسلسل. فثبت أنه تعالىٰ هو الغنيّ الغنىٰ المطلق، أي: غنىٰ عن كل شيء، وأما غنىٰ الخلقِ فهو غنىٰ مقيد، أي: عن شيء دون شيء، والله يتولىٰ هداك.

الصفة السادسة الواجبة له تعالىٰ الوحدانيةُ في الذاتِ والصفاتِ والأفعالِ: بمعنىٰ عدمُ التعدُدِ. ومعنىٰ: كونِ اللهِ تعالىٰ واحدًا في ذاته: أن ذاته تعالىٰ ليست مركبةً من أجزاء، والتركيب يسمىٰ كمًا متصلًا، وبمعنىٰ أنه ليس ذاتٌ في الوجود ولا في الإمكان تشبه ذاتَه تعالىٰ، وهذه المشابهة المستحيلة تسمىٰ كمًا منفصلًا. فالوحدانية في الذات نفت الكمين المتصل في الذات والمنفصل فيها. ومعنىٰ: وحدته تعالىٰ في الصفات: أنه ليس له تعالىٰ صفتان متفقتان في الاسم والمعنىٰ، كقدرتين وعلمين وإرادتين، فليس له تعالىٰ إلا قدرة واحدة، وإرادة واحدة وعلم واحد، خلافًا لأبي سهل القائل: بأن له تعالىٰ علومًا بعدد المعلومات.

وهذا -أعني التعدد في الصفات- يسمىٰ كمًا متصلًا في الصفات، بمعنىٰ أنه ليس لأحد صفة تشبه صفة من صفاته تعالىٰ، وهذا أعني -كون لأحد صفة إلىٰ آخره- يسمىٰ كمًا منفصلًا في الصفات. فالوحدة في الصفات نفت الكم المتصل والمنفصل فيها.

ومعنىٰ: وحدته تعالىٰ في الأفعال: أنه ليس لأحد من المخلوقات فعل، لأنه تعالىٰ الخالق لأفعال المخلوقات من الأنبياء والملائكة وغيرِهما. وأما ما يقع من موت شخص أو إيذائه عند اعتراضه مثلًا علىٰ وليٍّ من الأولياء فهو بخلق الله تعالىٰ يخلقه عند غضب الوليّ علىٰ هذا المعترض. ولا تفسر الوحدة في الأفعال كقولك: ليس لغير الله فعل كفعله، لأنه يقتضي أنه لغير الله فعل لكنه

ليس كفعل الله، وهو باطل، بل هو الله تعالىٰ الخالق للأفعال كلها، فالذي وقع منك من حركة يدك عند ضرب زيد مثلًا بخلق الله تعالىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وكون غير الله تعالىٰ له فعل يسمىٰ كمًا منفصلًا في الأفعال.

فالوحدانية الواجبة له تعالىٰ نفت الكموم الخمسة المستحيلة: فالكم المتصل في الذات: تركبها من أجزاء. والكم المنفصل فيها: أن يكون لها ذات تشبهها. والكم المتصل في الصفات: أن يكون له تعالىٰ قدرتان، مثلًا. والكم المنفصل فيها: أن يكون لغيره تعالىٰ صفة تشبه صفة من صفاته تعالىٰ. والكم المنفصل في الأفعال: أن يكون لغيره تعالىٰ فعل، وهذه الكموم الخمسة انتفت بالوحدانية الواجبة له سبحانه. ومعنىٰ الكم العدد.

والدليل علىٰ وجوب الوحدانية له تعالىٰ: وجودُ العالَم بأن يقول أحدهما: أنا أوجده، ويقول الآخر: أنا أوجده معك لنتعاون عليه. وإما أن يختلفا فيقول أحدهما: أنا أوجد العالم بقدرتي، ويقول الآخر: أنا أريد عدم وجوده. فإن اتفقا علىٰ وجود العالم بأن أوجداه معًا، ووُجِدَ بفعلهما، لزم اجتماع مؤثرين علىٰ أثر واحد، وهو محال. وإن اختلفا فلا يخلو: إما أن ينفذ مرادُ أحدِهما، أو: لا ينفذ مراد أحدهما: فإن نفذ مرادُ أحدِهما دون الآخر، كان الذي لم ينفذ مراده عاجزًا.

وقد فرضنا أنه مساوٍ في الألوهية لمن نفذ مراده، فإذا ثبت العجز لهذا ثبت العجز للآخر، لأنه مثله. وإن لم ينفذ مرادهما كانا عاجزين. وعلىٰ كلٍ سواء اتفقا أو اختلفا يستحيل وجودُ شيءٍ من العالم: لأنهما إن اتفقا علىٰ وجوده، يلزم اجتماع مؤثرين علىٰ أثر واحد، إن نفذ مرادهما، وذلك محال، فلا يتأتىٰ تنفيذ مرادهما، فلا يصح أن يوجد شيء من العالم حينئذ. وإن اختلفا، ونفذ مراد أحدهما، كان الآخر عاجزًا، وهذا مثله، فلا يصح أن يوجد شيء من العالم، لأنه عاجز فلم يكن الإله هو إلا واحدًا. وإن اختلفا، ولم ينفذ مرادهما، كانا عاجزين، فلم يقدرا علىٰ وجود شيء من العالم، والعالم موجودٌ بالمشاهدة، فثبت أن الإله واحد وهو المطلوب. فوجودُ العالم دليلُ علىٰ وحدانيته تعالىٰ،

وعلىٰ أنه لا شريكَ له في فعلٍ من الأفعالِ، ولا واسطةَ له في فعلٍ جل تعالىٰ، وهو الغنيُّ الغنىٰ المطلق.

ومن هذا الدليل يُعلم أنه لا تأثير لشيء من النار، والسكين، والأكل في: الإحراق والقطع والشبع، بل الله تعالىٰ يخلق الإحراق في الشيء الذي مسته النار عند مسها له، ويخلق القطع في الشيء الذي باشرته السكين عند مباشرتها له، ويخلق الشبع عند الأكل والري عند الشرب.

فمن اعتقد أن النار محرقة بطبعها والماء يروىٰ بطبعه، وهكذا، فهو كافر بإجماع، ومن اعتقد أنها محرقة بقوة خلقها الله فيها فهو جاهل فاسق لعدم علمه بحقيقة الوحدانية. وهذا هو الدليل الإجمالي الذي يجب علىٰ كل شخص معرفتُه من ذكر وأنثىٰ، ومن لم يعرفه فهو كافر عند السنوسي وابن العربي، والله تعالىٰ يتولىٰ هداك.

والقدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، صفات سلبية، أي: معناها سلبٌ ونفيٌ، لأن كلًا منهما نَفَىٰ عن الله ﷻ ما لا يليق به.

الصفة السابعة الواجبة له تعالىٰ القُدْرَةُ: وهي صفة تؤثر في الممكن الوجود أو العدم، فتتعلق بالمعدوم فتوجدَه، كتعلقها بك قبل وجودك، وتتعلق بالموجود فتعدمَه، كتعلقها بالجسم الذي أراد الله إعدامه فيصير بها معدومًا، أي: لا شيء. وهذا التعلق تنجيزي بمعنىٰ: أنها تعلقت بالفعل، والتعلق التنجيزي حادث، ولها تعلق صلوحي قديم، وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد، فهي صالحة في الأزل، لأنْ توجِد زيدًا طويلًا أو قصيرًا أو عريضًا، وصالحة لإعطائه العلم، وتعلقها التنجيزي مختص بالحال الذي عليه زيد، فلها تعلقان تعلق صلوحي قديم، وهو ما مر، وتعلق تنجيزي حادث، وهو تعلقها بالمعدوم، فتوجده وبالموجود فتعدمه. وهذا أعني: تعلقها بالموجود وبالمعدوم تعلق حقيقي، ولها تعلق مجازي، وهو تعلقها بالموجود بعد وجوده وقبل عدمه، كتعلقها بنا بعد وجودِنا وقبل عدمنا، ويسمىٰ تعلق قبضة، بمعنىٰ: أن الموجود في قبضة القدرة إن شاء الله أبقاه علىٰ وجوده وإن شاء أعدمه بها، وكتعلقها بالمعدوم قبل أن يريد الله تعالىٰ وجوده

كتعلقها بزيد في زمن الطوفان، فهو تعلق قبضة أيضًا، بمعنىٰ: أن المعدوم في قبضة القدرة إن شاء الله أبقاه علىٰ عدمه، وإن شاء أخرجه من العدم إلىٰ الوجود وكتعلقها بنا بعد موتنا وقبل البعث فيسمىٰ تعلق قبضة أيضًا، بمعنىٰ ما تقدم.

فلها سبعُ تعلقات: تعلق صلوحي قديم. وتعلق قبضة: وهو تعلقها بنا قبل أنْ يُريدَ اللهُ وجودَنا. وتعلق بالفعل: وهو إيجاد الله تعالىٰ الشيء بها. وتعلق قبضة: وهو تعلقها بالشيء بعد وجوده، وقبل أن يريد الله عدمه. وتعلق بالفعل: وهو إعدام الله الشيء بها. وتعلق قبضة: بعد عدمه وقبل البعث. وتعلق بالفعل: وهو إيجاد الله لنا يوم البعث. لكن التعلق الحقيقي من ذلك تعلقان: هو إيجادُ اللهِ بها وإعدامه بها. وهذا علىٰ التفصيلي، وأما الإجمالي فلها تعلقان كما هو الشائع تعلق صلوحي، وتعلق تنجيزي، لكن التنجيزي خاص بالإيجاد وبالإعدام، وأما تعلق القبضة فلا يوصف بالتنجيزي ولا بالصلوحي القديم، وما تقدم أنها تتعلق بالوجود وبالعدم هو رأي الجمهور، وقال بعضهم: لا تتعلق بالعدم، فإذا أراد الله، عدمَ شخصٍ منع عنه الإمدادات التي هي سببٌ في بقائه.

الصفة الثامنة الواجبة له تعالىٰ الإرادةُ: وهي صفةٌ تخصص الممكنَ ببعض ما يجوز عليه، فزيدٌ مثلًا يجوز عليه الطول والقصر، فالإرادة خصصته بالطول مثلًا، وأما القدرة فهي تبرز الطول من العدم إلىٰ الوجود، فالإرادة تخصص والقدرة تبرز. والممكنات التي تتعلق بها القدرة والإرادة ستة: الوجود والعدم والصفات، كالطول والقصر والأزمنة والأمكنة والجهات، وتسمىٰ: الممكنات المتقابلات، فالوجودُ يقابل العدمَ، والطولُ يقابل القِصرَ، وجهةُ فوق تقابل جهةَ تحتٍ، ومكانُ كذا كمِصْرَ يقابل غيرَه كالشام مثلًا. وحاصل ذلك: أنَّ زيدًا قبل وجوده يجوز عليه أنْ يبقىٰ علىٰ عدمه ويجوز أن يوجد في هذا الزمان، فإذا وجِدَ فقد خصصت الإرادة وجوده بدلًا عن عدمه، والقدرة أبرزت الوجود، ويجوز أن يوجد في زمن الطوفان وفي غيره، فالذي خصص وجودَه في هذا الزمان دون غيره هو: الإرادة، ويجوز أن يكون طويلًا أو قصيرًا، فالذي خصص طوله بدلًا عن القصر الإرادةُ، ويجوز أن يكون في جهة فوق، فالذي خصصه في جهة تحت كالأرض الإرادةُ.

والقدرة والإرادة صفتان قائمتان بذاته تعالىٰ موجدتان، لو كشف عنا الحجاب لرأيناهما، ولا تعلق لهما إلا بالممكن، فلا يتعلقان بالمستحيل كالشريك تنزه الله تعالىٰ عنه، ولا بالواجب كذاته تعالىٰ وصفاته، ومن الجهل قول من قال: إن الله قادر أن يتخذ ولدًا لأنه لا تعلق للقدرة بالمستحيل، واتخاذ الولد مستحيل. ولا يقال: إنه إذا لم يكن قادرًا علىٰ اتخاذ الولد كان عاجزًا. لأنا نقول: إنما يلزم العجز لو كان المستحيل من وظيفة القدرة ولم تتعلق به مع أنه ليس من وظيفتها إلا الممكن.

وللإرادة تعلقان: تعلق صلوحي قديم: وهو صلاحيتها للتخصيص أزلًا، فزيد الطويل أو القصير يجوز أن يكون علىٰ غير ما هو عليه باعتبار صلاحية الإرادة، فهي صالحة لأن يكون زيد سلطانًا وأن يكون زبالًا باعتبار التعلق الصلوحي. ولها تعلق تنجيزي قديم، وهو تخصيص الله تعالىٰ الشيء بالصفة التي هو عليها، فالعلم الذي اتصف به بإرادته، فتخصيصه بالعلم مثلًا قديم، ويسمىٰ تعلقًا تنجيزيًا قديمًا، وصلاحيتها لتخصيصه بالعلم وغيره باعتبار ذاتها بقطع النظر عن التخصيص بالفعل يعني تعلقًا صلوحيًا قديمًا.

وقال بعضهم: لها تعلق تنجيزي حادث، وهو تخصيص زيد بالطول مثلًا حين يوجد بالفعل. فعلىٰ هذا يكون لها ثلاث تعلقات، لكن التحقيق أن هذا الثالث ليس تعلقًا بل هو إظهار للتعلق التنجيزي القديم. وتعلق القدرة والإرادة عام لكل ممكن حتىٰ إن الخطرات التي تخطر علىٰ قلب الشخص مخصصة بإرادته تعالىٰ ومخلوقة بقدرته تعالىٰ كما ذكره الشيخ الملوي في بعض كتبه.

واعلم أن نسبة التخصيص للإرادة والإبراز والإيجاد للقدرة مجازٌ لأن المخصص حقيقة هو الله تعالىٰ بإرادته والمبرز والموجد حقيقة هو الله تعالىٰ جل وعلا بقدرته. فقول العامة: القدرة تفعل بفلان كذا، إن أراد القائل أن الفعل للقدرة حقيقة أو لها وللذات كفر والعياذ بالله تعالىٰ، بل الفعل لذاته تعالىٰ بقدرته.

الصفة التاسعة الواجبة له تعالىٰ العلمُ: وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالىٰ، موجودة، ينكشفُ بها المعلومُ انكشافًا علىٰ وجه الإحاطة من غير سبق خفاء.

وتتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، فيعلم ذاته تعالىٰ وصفاته بعلمهِ، ويعلم الموجودات كلها والمعدومات كلها بعلمه، ويعلم المستحيلات، بمعنىٰ: أنه يعلم أنَّ الشريك مستحيل عليه تعالىٰ، ويعلم أنه لو وجد لترتب عليه فساد، تنزه الله عن الشريك وتعالىٰ علوًا كبيرًا. وله تعلق تنجيزي قديم فقط.

فالله تعالىٰ يعلم هذه المذكورات أزلًا علمًا تامًا لا علىٰ سبيل الظن ولا علىٰ سبيل الشك، لأن الظن والشك مستحيلان عليه تعالىٰ. ومعنىٰ قولهم: من غير سبق خفاء: أنه تعالىٰ يعلم الأشياء أزلًا، وليس الله تعالىٰ كان يجهلها ثم علمها، تنزه ﷻ عن ذلك. وأما الحادث فيجهل الشيء ثم يعلمه. وليس للعلم تعلق صلوحي، بمعنىٰ: أنه صالح لأن ينكشف به كذا، لأنه يقتضي أن كذا لم ينكشف بالفعل، وعدم انكشافه بالعلم جهل، تنزه الله تعالىٰ عنه.

الصفة العاشرة الواجبة له تعالىٰ الحياةُ: وهي صفة تصحح لمن قامت به الإدراكَ كالعلم والسمع والبصر، أي: يصح أنْ يتصفَ بذلك. ولا يلزم من الحياة الاتصاف بالإدراك بالفعل. وهي لا تتعلق بشيء موجود أو معدوم.

والدليل علىٰ وجوب القدرة والإرادة والعلم والحياة: وجودُ هذه المخلوقاتِ، لأنه لو انتفىٰ شيءٌ من هذه الأربعة لما وجد مخلوق، فلما وجدت المخلوقات عرفنا أن الله تعالىٰ متصف بهذه الصفات. ووجه توقف وجوب هذه المخلوقات علىٰ هذه الأربع أن الذي يفعل شيئًا لا يفعله إلا إذا كان عالمًا بالفعل، ثم يريد الأمر الذي يفعله، وبعد إرادته يباشر فعله بقدرته.

ومن المعلوم أن الفاعل لا بدّ وأن يكون حيًا. والعلم والإرادة والقدرة تسمىٰ صفات التأثير لتوقف التأثير عليها. لأن الذي يريد شيئًا أو يقصده لا بد وأن يكون عالمًا به قبل قصده له، ثم بعد قصده له يباشر فعله، مثلًا إذا كان شيءٌ في بيتك، وأردت أخذه، فعِلْمُك سابقٌ علىٰ إرادتك لأخذه، وبعد إرادتك أخذَه تأخذه بالفعل، فتعلق هذه الصفات علىٰ الترتيب في حق الحادث، فأولًا يوجد العلم بالشيء ثم قصده ثم فعله، وأما في حقه تعالىٰ فلا ترتيب في صفاته إلا في التعقل، فأولًا تتعقل أن العلم سابق ثم الإرادة ثم القدرة، أما في التأثير والخارج

فلا ترتيب في صفاته تعالىٰ، فلا يقال: تعلق العلم بالفعل، ثم الإرادة ثم القدرة لأن هذا في حق الحادث، وإنما الترتيب بحسب تعقلنا فقط.

الصفة الحادية عشرة والثانية عشرة من صفاته تعالىٰ السمعُ والبصرُ: وهما صفتان قائمتان بذاته تعالىٰ، يتعلقان بكلّ موجود، أي: ينكشف بهما كل موجود واجبًا كان أو جائزًا. والسمع والبصر يتعلقان بذاته تعالىٰ وصفاته، أي أن ذاته تعالىٰ وصفاته منكشفة له تعالىٰ بسمعه وبصره زيادة علىٰ الانكشاف بعلمه، وزيد وعمرو والحائط يسمع الله تعالىٰ ذواتها، ويبصرها، ويسمع صوت صاحب الصوت ويبصره، أي: الصوت. فإن قلت: سماع الصوت ظاهر، وأما سماع ذات زيد وذات الحائط غير ظاهر، وكذلك تعلق البصر بالأصوات لأن الأصوات تسمع فقط. قلنا: يجب علينا الإيمان بأنهما متعلقان بكل موجود. وأما كيفية التعلق فهي مجهولة لنا، فالله تعالىٰ يسمع ذات زيد ولا نعرف كيفية تعلق السمع بها، وليس المراد أنه يسمع مشي ذات زيد، لأن سماع مشيه داخل في سماع الأصوات، والله تعالىٰ يسمع الأصوات كلها، بل المراد أنه يسمع ذات زيد وجثته زيادة علىٰ سماع مشيه مثلًا، لكن لا نعرف كيفية تعلق سماع الله تعالىٰ بنفس الذات، وهذا ما كُلِّف به الشخصُ من ذكرٍ وأنثىٰ، وبالله التوفيق.

والدليل علىٰ السمع والبصر: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]. واعلم أن تعلق السمع والبصر بالنسبة للحوادث تعلق صلوحي قديم قبل وجودها، وبعد وجودها تعلق تنجيزي حادث، أي أنها بعد وجودها منكشفة له تعالىٰ بسمعه وبصره زيادة علىٰ الانكشاف بالعلم، فلهما تعلقان، وأما بالنسبة له تعالىٰ وصفاته فتعلق تنجيزي قديم، بمعنىٰ أن ذاته تعالىٰ وصفاته منكشفة له تعالىٰ أزلًا بسمعه وبصره، فيسمع تعالىٰ ذاته وجميع صفاته الوجودية من قدرة وسمع وغيرهما، ولا نعرف كيفية التعلق، ويبصر تعالىٰ ذاته وصفاته الوجودية من قدرة وبصر وغيرهما، ولا ندري كيفية التعلق. وما تقدم أن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود، هو رأي السنوسي ومَن تبعه، وهو المرجح. وقيل: إن السمع لا يتعلق إلا بالأصوات والبصر لا يتعلق إلا بالمبصرات. وسمع الله تعالىٰ ليس بأذن ولا صماخ، وبصره ليس بحدقة ولا أجفان، تنزه وتعالىٰ عن ذلك علوًا كبيرًا.

الصفة الثالثة عشرة من صفاته تعالىٰ الكلامُ: وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالىٰ، ليست بحرف ولا صوت، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء، بخلاف كلام الحوادث. وليس المراد بكلامه تعالىٰ الواجب له تعالىٰ الألفاظ الشريفة المنزلة علىٰ النبي ﷺ، لأن هذه حادثة والصفة القائمة بذاته تعالىٰ قديمة، وهذه مشتملة علىٰ تقدم وتأخر وإعراب وسور وآيات، والصفة القديمة خالية عن جميع ذلك، فليس فيها آيات ولا سور ولا إعراب، لأن هذه تكون للكلام المشتمل علىٰ حروف وأصوات، والصفة القديمة منزهة عن الحروف والأصوات كما تقدم، وليست هذه الألفاظ الشريفة دالة علىٰ الصفة القديمة بمعنىٰ أن الصفة القديمة تفهم منها، بل ما يفهم من هذه الألفاظ مساوٍ لما يفهم من الصفة القديمة، لو كشف عنا الحجاب وسمعناها. فحاصله: أن الألفاظ هذه تدل علىٰ معنىٰ، وهذا المعنىٰ مساوٍ لما يفهم من الكلام القديم القائم بذاته تعالىٰ، فاحرص علىٰ هذا الفرق، فإنه يغلط فيه كثير. ويُسمىٰ كلٌّ من الصفةِ القديمةِ والألفاظِ الشريفةِ: قرآنًا، وكلامَ الله، إلا أنَّ الألفاظ الشريفة مخلوقة مكتوبة في اللوح المحفوظ، نزل بها جبريل عليه السلام علىٰ النبي ﷺ بعد أن نزلت في ليلة القدر في بيت العزة محل في سماء الدنيا، كتبت في صحف ووضعت فيه.

قيل: نزلت في بيت العزة دفعة واحدة، ثم نزلت عليه ﷺ في عشرين سنة. وقيل: في ثلاث وعشرين. وقيل: في خمس وعشرين. وقيل: كان ينزل في بيت العزة في ليلة القدر بقدر ما ينزل كل سنة، ولم ينزل في بيت العزة دفعة واحدة، والذي نزل عليه ﷺ اللفظ والمعنىٰ. وقيل: نزل عليه المعنىٰ فقط. واختلف القائلون بهذا، فقال بعضهم: عبر النبيُّ ﷺ عن المعنىٰ بالألفاظ من عنده، وقيل: الذي عبر عنها جبريل عليه السلام والتحقيق أنها نزلت لفظًا ومعنًىٰ. وبالجملة فالصفة القائمة بذاته تعالىٰ قديمة ليست بحرف ولا صوت. واستشكل المعتزلةُ وجودَ كلامٍ من غير حروف. فأجاب أهل السنة بأن حديثَ النَّفْسِ كلامٌ يتكلم به الشخصُ في نفسِه من غيرِ حرفٍ ولا صوتٍ، فقد وجِدَ كلامٌ من غير حرف ولا صوت، وليس مرادُ أهلِ السنةِ تشبيهَ كلامِه تعالىٰ بحديث النفس، لأنه كلامه تعالىٰ قديم وحديث النفس حادث، بل مرادهم الرد علىٰ المعتزلة في قولهم: لا يوجد كلام من غير حرف ولا صوت.

ودليل وجوب الكلام له تعالىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، فقد أثبت لنفسه كلامًا. والكلام يتعلق بما يتعلق به العلمُ من الواجبِ والجائز والمستحيل، لكنْ تعلقُ العلمِ بها تعلقُ انكشافٍ، بمعنىٰ أنها منكشفة له تعالىٰ بعلمه وتعلقُ الكلامِ بها تعلقُ دلالةٍ، بمعنىٰ أنه لو كُشف عنا الحجابُ وسمعنا الكلام القديم لفهمناها منه.

الصفة الرابعة عشرة من صفاته الواجبة له تعالىٰ كونُه تعالىٰ قادرًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ غير موجودة وغير معدومة، وهي غير القدرة، بينها وبين القدرة تلازم، فمتىٰ وجدت القدرة في ذات وجدت فيها الصفة المسماة بالكون قادرًا سواء كانت الذات قديمة أو حادثة. فذات زيد خلقَ اللهُ تعالىٰ فيها القدرةَ علىٰ الفعلِ، وخلق فيها صفة تسمىٰ: كونَ زيدٍ قادرًا، وهذه الصفة تسمىٰ حالًا والقدرة علة فيها في حق الحوادث، وأما في حقه تعالىٰ فلا يقال: القدرة علةٌ في كون الله تعالىٰ قادرًا، بل يقال: بين القدرة وكونه تعالىٰ قادرًا تلازم. وقالت المعتزلة: بالتلازم بين قدرة الحادث وكون الحادث قادرًا، إلا أنهم لا يقولون بخلق الله الصفة الثانية، بل متىٰ خلق الله القدرة في الحادث نشأ عنها صفة تسمىٰ كونه قادرًا من غير خلق.

الصفة الخامسة عشرة من صفاته الواجبة له تعالىٰ كونه تعالىٰ مريدًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ، غير موجودة، ولا معدومة، وتسمىٰ حالًا، وهي غير الإرادة سواء كانت الذات قديمة أو حادثة، فذات زيد خلق الله تعالىٰ فيها الإرادة للفعل، وخلق فيها صفة تسمىٰ كون زيد مريدًا، وما تقدّم من الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في الكون قادرًا يجري مثله في الكون مزيدًا.

الصفة السادسة عشرة من صفاته تعالىٰ كونه تعالىٰ عالمًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ غير موجودة ولا معدومة، وهي غير العلم، ويجري هذا في الحادث، ومثاله ما تقدّم والخلاف بين المعتزلة وأهل السنة جار فيه.

الصفة السابعة عشرة الواجبة له تعالىٰ كونه تعالىٰ حيًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ، غير موجودة ولا معدومة، وهي غير الحياة، وفيه جميع ما تقدم.

الصفة الثامنة عشرة الواجبة له تعالىٰ كونه تعالىٰ سميعًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ غير موجودة ولا معدومة، وهي غير السمع، وفيه جميع الذي تقدم.

الصفة التاسعة عشرة الواجبة له تعالىٰ كونه تعالىٰ بصيرًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ غير موجودة ولا معدومة، وهي غير البصر، وفيه جميع ما تقدم.

الصفة العشرون وهي تمام ما يجب له تعالىٰ علىٰ التفصيل وهي كونه تعالىٰ متكلمًا: وهي صفة قائمة بذاته تعالىٰ، غير موجودة، ولا معدومة وهي غير الكلام، وفيه جميع ما تقدم.

تنبيه: ما تقدم من: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، ويسمىٰ صفات «المعاني» من إضافة العام للخاص، أو الإضافة البيانية، وما بعدها وهو: كونه تعالىٰ قادرًا . . . إلخ، تسمىٰ صفات «معنوية» نسبة للمعاني، لأنها تلازمها في القديم، وتنشأ عنها في الحادث علىٰ ما تقدم. هذا، وزاد الماتريدية في صفات المعاني صفة ثامنة، وسموها: «التكوين»، وهي صفة موجودة كبقية صفات المعاني لو كُشف عنا الحجابُ لرأيناها كما نرىٰ صفات المعاني لو كشف عنا الحجاب. واعترضهم الأشاعرة بأن ما فائدة التكوين بعد القدرة؛ لأن الماتريدية يقولون: إن الله يوجد ويُعدم بالتكوين. فأجابوا بأن القدرة تهيء الممكن للوجود، أي: تسيره قابلًا للوجود، بعد أن لم يكن، والتكوين بعد ذلك يوجده بالفعل. ورده الأشاعرة بأن الممكن قابل للوجود من غير شيء. ومن أجل كونهم زادوا هذه الصفة قالوا: إن صفات الأفعال قديمة كالخلق والإحياء والرزق والإماتة، لأن هذه الألفاظ أسماء للتكوين الذي هو صفة موجودة عندهم، والتكوين قديم، فتكون صفات الأفعال قديمة، وعند الأشاعرة صفات الأفعال حادثة، لأنها أسماء لتعلقات القدرة، فالإحياء اسم لتعلق القدرة بالحياة والرزق اسم لتعلق القدرة بالمرزوق، والخلق اسم لتعلقها بالمخلوق، والإماتة اسم لتعلقها بالموت، وتعلقات القدرة عندهم حادثة.

ومن الخمسينَ عشرونَ أضدادُ هذه العشرين هي:

الأولىٰ: العدم ضد الوجود.

الثانية: الحدوث ضد القدم.

الثالثة: الفناء ضد البقاء.

الرابعة: المماثلة ضد المخالفة: فيستحيل عليه تعالىٰ أنْ يُماثلَ الحوادِثَ في شيء مما اتصفوا به، فلا يمر عليه تعالىٰ زمان، وليس له مكان، وليس له حركة ولا سكون، ولا يتصف بألوان ولا بجهة، فلا يقال: فوق الجرم ولا عن يمين الجرم، وليس له تعالىٰ جهة، فلا يقال: إني تحت الله، فقول العامة إني تحت ربنا، أو إن ربي فوقي كلام منكر يخاف علىٰ من يعتقده الكفر.

الخامسة: الاحتياج إلىٰ محل: أي ذات يقوم بها، أو إلىٰ مخصص أي: مُوْجِدٍ تعالىٰ الله عن ذلك، وهذا ضد القيام بالنفس.

السادسة: التعدد: بمعنىٰ التركيب في الذات أو الصفات، أو وجود نظير في الذات أو الصفات أو الأفعال، وهذه ضد الوحدانية.

السابعة: العجز وهو ضد القدرة: فيستحيل عليه تعالىٰ العجز عن ممكن ما من الممكنات.

الثامنة: الكراهة، وهي ضد الإرادة: فيستحيل عليه تعالىٰ أن يوجد شيئًا من العالم مع كراهته له أي: عدم إرادته، فالموجودات الممكنات أوجدها الله تعالىٰ بإرادته واختياره. ويؤخذ من وجوب الإرادة له تعالىٰ، أن وجود المخلوقات ليس بطريق التعليل ولا بطريق الطبع. والفرق بينهما: أن الموجود بطريق التعليل كلما وجدت علته وجد من غير توقف علىٰ شيء آخر، كحركة الأصبع فإنها علة لحركة الخاتم متىٰ وجدت، وجدت الثانية من غير توقف علىٰ شيء آخر. وأن الموجود بطريق الطبع، يتوقف علىٰ شرط وانتفاء مانع كالنار، فإنها لا تحرق إلا بشرط المماسة للحطب وانتفاء البلل الذي هو المانع من إحراقها، فالنار تحرق بطبيعتها عند القائلين بالطبيعة لعنهم الله. بل الحق أن الله تعالىٰ يخلق الإحراق في الحطب عند مماسته النار، كما يخلق حركة الخاتم عند وجود حركة الأصبع، فلا وجود لشيء بالتعليل ولا بالطبع خلافًا للقائلين بذلك. ويستحيل عليه تعالىٰ أن يكون علة في العالم نشأ عنه بغير اختياره، أو يكون طبيعة وجد العالم بطبيعته، تنزه الله عن ذلك وتعالىٰ علوًا كبيرًا.

التاسعة: الجهل: فيستحيل عليه تعالىٰ الجهل بممكن من الممكنات سواء كان: بسيطًا: وهو عدم العلم بالشيء. أو مركبًا وهو إدراك الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، ويستحيل عليه تعالىٰ الغفلة والذهول، وهذا ضد العلم.

العاشرة: الموت، وهو ضد الحياة.

الحادية عشر: الصمم، وهو ضد السمع.

الثانية عشر: العمىٰ، وهو ضد البصر.

الثالثة عشر: الخرس وفي معناه البكم، وهو ضد الكلام.

الرابعة عشر: كونه تعالىٰ عاجزًا وهو ضد كونه تعالىٰ قادرًا.

الخامسة عشر: كونه تعالىٰ: كارهًا وهو ضد كونه تعالىٰ مريدًا.

السادسة عشر: كونه تعالىٰ جاهلًا، وهو ضد كونه تعالىٰ عالمًا.

السابعة عشر: كونه تعالىٰ ميتًا، وهو ضد كونه تعالىٰ حيًا.

الثامنة عشر: كونه تعالىٰ: أصم وهو ضد كونه تعالىٰ سميعًا.

التاسعة عشر: كونه تعالىٰ أعمىٰ، وهو ضد كونه تعالىٰ بصيرًا.

العشرون: كونه تعالىٰ أبكم، وفي معناه الخرس وهو ضد كونه تعالىٰ متكلمًا.

فهذه العشرون كلها مستحيلات عليه تعالىٰ. واعلم أن دليل كل واحد من العشرين الواجبة يثبتها له تعالىٰ وينفي عنه ضدها. وأدلة السبع المعاني هي أدلة السبع المعنوية. فهذه أربعون عقيدة يجب لله تعالىٰ منها عشرون وينتفي عنه تعالىٰ عشرون وعشرون دليلًا إجماليًا كل دليل أثبت صفة ونفي ضدها.

تنبيه: قال بعضهم: الأشياء أربعة: موجوداتٌ، ومعدوماتٌ، وأحوالٌ، واعتباراتٌ: فالموجوداتُ، كذات زيد التي تراها. والمعدوماتُ، كولدك قبل أنْ يُخلق. والأحوال، كالكون قادرًا. والاعتباراتُ، كثبوت القيام لزيد. وعلىٰ هذا أعني كونُ الأشياءِ أربعةً، جرىٰ السنوسي في «الصغرىٰ» لأنه أثبت الأحوال، وجعل الصفات الواجبة عشرين، وجرىٰ في غيرها علىٰ نفي الأحوال، وهو الحق، فعلىٰ هذا تكون الصفات ثلاثة عشر لأنه يسقط منها السبع المعنوية، وهي كونه تعالىٰ قادرًا إلىٰ آخرها، فليس له تعالىٰ صفة تسمىٰ كونه قادرًا، لأن الحق

نفي الأحوال، فعلىٰ هذا تكون الأشياء ثلاثة: موجودات ومعدومات واعتبارات، وإذا سقط من العشرين الواجبة سبعٌ معنويةٌ يسقط من الأضداد سبع أيضًا، فليس هناك صفة تسمىٰ الكون عاجزًا إلىٰ آخرها، فلا يحتاج إلىٰ عدها من المستحيلات، فتكون المستحيلات ثلاثة عشر أيضًا، هذا إن عُدَّ الوجودُ صفة وهو رأي غير الأشعري، وأما علىٰ رأي الأشعري فالوجود عين الموجود، فوجوده تعالىٰ عينُ ذاتِهِ، فيكون الوجود ليس بصفة، فتكون الصفات الواجبة اثنتي عشرة: القدم، والبقاء، والمخالفة، والقيام بالنفس ويعبر عنه بالاستغناء المطلق، والوحدانية، والقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وتسقط المعنوية لأن ثبوتها مبني علىٰ القول بالأحوال، والحق خلافه.

وإن أردت أن تُعَلِّمْ صفاتِه تعالىٰ للعامة، فأثْبِتْ بها أسماء مشتقة من الصفات المذكورات، فيقال: إن الله تعالىٰ: موجود قديم، مخالف للحوادث، مستغن عن كل شيء، واحد، قادر، مريد، عالم، حي، سميع، بصير، متكلم، ويعلمون أضدادها. واعلم أن بعض الأشياخ فرّق بين الأحوال والاعتبارات فقال: الحال والاعتبار كل منهما غير موجود ولا معدوم، بل له تحقق في نفسه إلا أن الحال له تعلق وقيام بالذات، والاعتبار لا تعلق له بالذات ويقول: إن الاعتبار يتحقق في غير الأذهان. واعترض عليه: بأن الاعتبار صفة، وإذا كان لا تعلق له بالذات ويتحقق في غير الأذهان فأين موصوفه، والصفة لا تقوم بنفسها بل لا بُدّ لها من موصوف، فالحق أن الاعتبارات لا تحقق لها إلا في الذهن، وهي قسمان: اعتبار اختراعي: وهو الذي لا أصل له في الوجود، كفرضك الكريم بخيلًا والجاهل عالمًا. واعتبار انتزاعي: وهو الذي له أصل في الخارج، كثبوت قيام زيد، فإنه منتزع من قولك: زيد قائم، واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج.

العقيدة الحادية والأربعون الجائز في حقه تعالىٰ: فيجب علىٰ كل مكلف أن يعتقد أن الله تعالىٰ يجوز في حقه أن يخلق الخير والشر، فيجوز أن الله تعالىٰ يخلق الإسلام في زيد، والكفر في عمرو، والعلم في أحدهما، والجهل في الآخر. ومما يجب اعتقاده أيضًا علىٰ كلِّ مُكلفٍ أنَّ الأمور خيرها وشرها بقضاء

وقدر. واختُلف في معنىٰ: القضاء والقدر: فقيل: القضاء إرادة الله تعالىٰ وتعلقها الأزلي، والقدر إيجاد الله تعالىٰ الأشياء علىٰ وفق الإرادة، فإرادة الله تعالىٰ المتعلقة أزلًا بأنك تصير عالمًا أو سلطانًا قضاء، وإيجاد العلم فيك بعد وجودك أو السلطنة علىٰ وفق الإرادة قدر. وقيل: القضاء علم الله الأزلي وتعلقه بالمعلوم، والقدر إيجاد الله الأشياء علىٰ وفق العلم، فعلم الله المتعلق أزلًا بأن الشخص يصير عالمًا بعد وجوده قضاء، وإيجاد العلم فيه بعد وجوده قدر. وعلىٰ كل من القولين، فالقضاء قديم لأنه صفة من صفاته تعالىٰ، إما الإرادة أو العلم، والقدر حادث، لأنه الإيجاد، والإيجاد من تعلقات القدرة وتعلقات القدرة حادثة.

والدليل علىٰ أنَّ الممكنات جائزة في حقه تعالىٰ: أنه اتفق علىٰ جوازها، فلو وجب عليه تعالىٰ فعلُ شيءٍ منها لانقلب الجائز واجبًا، ولو امتنع عليه فعل شيء منها لانقلب الجائز مستحيلًا وانقلاب الجائز واجبًا أو مستحيلًا باطل. وبهذا تعلم أنه تعالىٰ: لا يجب عليه شيءٌ خلافًا للمعتزلة في قولهم: إن الله تعالىٰ يجب عليه أن يفعل الصلاح بالعبد، فيجب عليه تعالىٰ أن يرزقه، وهذا زورٌ عليه تعالىٰ وكذب، تنزه الله عن ذلك، فخلْقه الإيمانَ في زيد مثلًا وإعطاؤه العلمَ من فضله من غير وجوب. ومما يرد علىٰ المعتزلة أن الأطفال ينزل بهم الضرر من الأسقام والأمراض، وهذا لا صلاح فيه للأطفال، ولو كان الصلاح واجبًا عليه تعالىٰ لما نزل الضرر بالأطفال، لأنهم يقولون: إن الله لا يترك الواجب عليه تعالىٰ، لأن ترك الواجب عليه نقص، والله تعالىٰ منزه عن النقص بالإجماع. وإثابته تعالىٰ للمطيع فضل منه وعقابه للعاصي عدل منه، إذ لا تنفعه تعالىٰ طاعة ولا تضره معصية، لأنه النافع الضارّ وإنما هذه الطاعات والمعاصي علامة علىٰ أن الله تعالىٰ يثيب ويعاقب من اتصف بهما. فمن أراد قربه وفقه للطاعة، ومن أراد خذلانه وبُعْدَهُ خلق فيه المعصية، فجميع الأمور من أفعال الخير والشر بخلق الله تعالىٰ، لأنه تعالىٰ خلق العبد وما عمله العبد لقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

ومما يجب اعتقاده أن الله تعالىٰ: يجوز أنْ يُرىٰ في الآخرة للمؤمنين: لأن الله تعالىٰ علق الرؤية علىٰ استقرار الجبل في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ

﴿فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، واستقرار الجبل جائز، فيكون المعلَق عليه من الرؤية جائزًا، لأن المعلَق علىٰ الجائز جائزٌ، لكن رؤيتنا له تعالىٰ بلا كيفٍ، أي: ليست كرؤية بعضنا بعضًا، فلا يُرىٰ تعالىٰ في جهةٍ ولا بلونٍ ولا يُرىٰ تعالىٰ جسمًا تنزه الله وتعالىٰ عن ذلك علوًا كبيرًا، ونفىٰ الرؤية لله تعالىٰ المعتزلة قبحهم الله تعالىٰ، وهي من عقائدهم الزائغة الباطلة.

ومن عقائدهم الفاسدة أيضًا قولهم: إن العبد يخلق أفعال نفسه ولأجل قولهم هذا يسمون بالقدرية، لأنهم يقولون: بأن أفعال العبد بقدرته كما سميت الطائفة القائلون بأن العبد مجبور علىٰ الأفعال التي يفعلها بالجبرية، نسبة إلىٰ قولهم: بجبر العبد وقَهْرِهِ، وهي عقيدة زائغة أيضًا. والحق أن العبد لا يخلق أفعال نفسه، وليس مجبورًا، بل إن الله تعالىٰ يخلق الأفعال الصادرة من العبد مع كون العبد له اختيار فيها، قال السعد في «شرح العقائد»: وهذا الاختيار لا يمكن أن يعبر عنه بعبارة، بل الشخص يجد بين حركة يده إذا حركها هو وبين ما إذا حركها الهواء قهرًا عنه فرقًا.

ومن الجائز عليه تعالىٰ: إرسال جميع الرُّسُلِ فإرساله تعالىٰ لهم عليهم أفضل الصلاة والسلام بفضله لا بطريق الوجوب لأنه تعالىٰ لا يجب عليه شيء كما مر. ومما يجب اعتقاده: أن أفضل المخلوقات علىٰ الإطلاق نبينا ﷺ وعلىٰ آله وعلىٰ أهل بيته أجمعين. ويليه ﷺ في الأفضلية بقية أولي العزم، وهم: سيدنا إبراهيم، فسيدنا موسىٰ، فسيدنا عيسىٰ، فسيدنا نوح، وهم في الأفضلية علىٰ هذا الترتيب، وكونهم خمسة: نبيُّنا ﷺ والأربعة بعده هو الصحيح. وقيل: أولو العزم أكثر من ذلك، ويلي أولي العزم في الأفضلية بقية الرسل، ثم بقية الأنبياء علىٰ نبينا وعليهم الصلاة والسلام ثم الملائكة. ويجب أنْ يُعْتَقَدَ: أنَّ اللهَ تعالىٰ أيدهم بالمعجزات واختص نبيَّنا ﷺ بأنه خاتم الرسل، وبأن شرعه لا ينسخ حتىٰ ينقضي الزمن. وعيسىٰ عليه الصلاة والسلام بعد نزوله يحكم بشرع نبينا، فقيل: يأخذه من القرآن والسنة، وقيل: يذهب إلىٰ القبر الشريف فيتعلمه منه ﷺ. واعلم أنه يُنسخ بعضُ شرعِ نبيِّنا ببعضه الآخر، كما نُسخ وجوبُ كونِ عدةِ المرأةِ المتوفىٰ عنها زوجُها سنةً بوجوب كونها أربعة أشهر وعشرًا، ولا نقض في ذلك.

ويجب أيضًا علىٰ كل مكلف من ذكر وأنثىٰ أن يعرف الرسل المذكورة في القرآن تفصيلًا ويصدق بهم تفصيلًا، وأما غيرُهم فيجب الإيمان بهم إجمالًا، لكن نقل السعد في «شرح المقاصد» أنه يكفي الإجمال لكنه لم يُتَّبع، ونظمها بعضُهم فقال: حتم علىٰ كل ذي التكليف معرفة بأنبياء علىٰ التفصيل قد علموا في تلك حجتنا منهم ثمانية من بعد عشر ويبقىٰ سبعة وهم: إدريس، هود، شعيب، صالح، وكذا ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا بيان عقيدة أهل السنة في فَضْلِ الصحابة ومن تبعهم من أهل القرون المفضلة.

ومما يجب اعتقاده أن أصحابه ﷺ أفضل القرون، ثم التابعون لهم، ثم أتباع التابعين. وأفضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعلي، علىٰ هذا الترتيب، لكن قال العلقمي: سيدتُنا فاطمة وأخوها سيدنا إبراهيم أفضل من الصحابة علىٰ الإطلاق حتىٰ من الخلفاء الأربعة، وكان سيدنا مالك يقول: لا أُفَضِّلُ علىٰ بُضعة رسول الله ﷺ أحدًا، وهذا هو الذي يجب اعتقاده، ونلقىٰ الله عليه إن شاء الله تعالىٰ.

ومما يجب اعتقاده أيضًا أنه ﷺ ولد في مكة وتوفي في المدينة. ويجب علىٰ الآباء أن يعلموا أولادهم ذلك. قال الأجهوري: ويجب علىٰ الشخص أن يعرف نسبه ﷺ من جهة أبيه ومن جهة أمه، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ ذكر ذلك في الخاتمة. وينبغي أن يعرف كل شخص: عددَ أولادِه ﷺ وترتيبَهم في الولادةِ. لأنه ينبغي للشخص أن يعرف ساداته وهم سادات الأمة، لكن لم يصرحوا فيما رأيت بوجوب ذلك أو ندبه، لكن قياس نظائره الوجوب. وأولاده ﷺ سبعة، ثلاثة ذكور وأربع إناث علىٰ الصحيح، وترتيبهم في الولادة: القاسم، وهو أول أولاده ﷺ، ثم زينب، ثم رقية، ثم فاطمة، ثم أم كلثوم، ثم عبد الله، وهو الملقب بالطيب وبالطاهر، فهما لقبان لعبد الله لا اسمان لشخصين مغايرين له، وكلهم من سيدتنا خديجة، والسابع سيدنا إبراهيم من ماريَّة القبطية. هذا ولنرجع إلىٰ تمام العقائد.

الثانية والأربعون: الصدق للرسل عليهم الصلاة والسلام في جميع أقوالهم.

الثالثة والأربعون: الأمانة، أي عصمتهم من الوقوع في محرم أو في مكروه.

الرابعة والأربعون: تبليغ ما أُمروا بتبليغه للخلق.

الخامسة والأربعون: الفطانة.

فهذه الأربعة تجب لهم عليهم الصلاة والسلام بمعنىٰ أنه لا يتصور في العقل عدمها، ويتوقف الإيمان علىٰ معرفة ذلك علىٰ الخلاف بين السنوسي وغيره. بيان الأمور المستحيلة في حق الأنبياء: ويستحيل عليهم -عليهم الصلاة والسلام- أضداد هذه الأربعة وهي: الكذب والخيانة بفعل محرم أو مكروه أو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه والبلادة، فهذه الأربعة تستحيل عليهم -عليهم الصلاة والسلام- بمعنىٰ أنه لا يُتصور في العقل وجودُها، ويتوقف الإيمان علىٰ معرفتها علىٰ ما تقدم، فهذه تسع وأربعون عقيدة. بيان الأمور الجائزة في حق الأنبياء: وتمام الخمسين: جواز وقوع الأعراض البشرية بهم التي لا تؤدي إلىٰ نقص في مراتبهم العلية.

ودليل وجوب الصدق لهم عليهم الصلاة والسلام: أنهم لو كذبوا لكان خبر الله تعالىٰ كاذبًا، لأن الله تعالىٰ صدق دعواهم الرسالة بإظهار المعجزة علىٰ أيديهم، والمعجزة نازلة منزلة قوله تعالىٰ: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني». وتوضيحه: أن الرسولَ إذا أتىٰ قومَه وقال: أنا رسول إليكم من الله، وقالوا له: ما الدليل علىٰ رسالتك؟ وقال لهم: انشقاق هذا الجبل مثلًا، فإذا قالوا له: ائت بما قلت، يشق الله الجبل عند قولهم المذكور، تصديقًا لدعوىٰ الرسول الرسالة، فشقُّ اللهِ تعالىٰ الجبل نازل منزلة قوله تعالىٰ: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني»، فلو كان الرسول كاذبًا لكان هذا الخبر كاذبًا، والكذب عليه تعالىٰ محال، فيكون كذب الرسل محالًا، وإذا انتفىٰ عنهم الكذب ثبت لهم الصدق.

وأما دليل الأمانة، أي عصمتهم ظاهرًا وباطنًا من محرم أو مكروه: أنهم لو خانوا بارتكاب محرم أو مكروه لكنا مأمورين بمثل ما يفعلونه، ولا يصح أن نؤمر بمحرم أو مكروه، لأن الله تعالىٰ لا يأمر بالفحشاء، فتعين أنهم لم يفعلوا إلا

الطاعة إما واجبة أو مندوبة، ولا تدخل أفعالهم المباحات، لأنهم إذا فعلوا المباح يكون لبيان الجواز.

وأما دليل التبليغ، فلأنهم لو كتموا لكنا مأمورين بكتمان العلم، ولا يصح أن نكتم العلم، لأن كاتمه ملعون فتعين أنهم لم يكتموا، فثبت لهم التبليغ.

وأما دليل الفطانة، أي الحذق لهم عليهم الصلاة والسلام، فلأنهم لو انتفت عنهم الفطانة لما قدروا أن يقيموا حجة علىٰ الخصم، لكن إقامة الحجج منهم علىٰ الخصم دل عليها القرآن في غير موضع، وإقامة الحجج لا تكون إلا من الفطن. وأما دليل جواز وقوع الأعراض البشرية بهم: فلأنهم لا يزالون يترقون في المراتب العلية، ووقوع الأمراض بهم مثلًا زيادة في مراتبهم العلية، ولأجل أن يتسلىٰ بهم غيرُهم، ويعرف العاقل أن الدنيا ليست دار جزاء لأحبابه، إذ لو كانت دار جزاء لأحبابه لما أصابهم شيء من تكدراتها صلىٰ الله عليهم وسلم، وعلىٰ رئيسهم الأعظم سيدُنا محمدٌ وعلىٰ آله وأصحابه وأهل بيته أجمعين. وقد تمت الخمسون عقيدة بأدلتها الشريفة.

ولنذكر لك شيئًا مما يجب اعتقاده من الأمور التي أدلتها سمعية: الإيمان بالحوض: فاعلم أنه يجب الإيمان بأن لنبينا ﷺ حوضًا، والجهل بكونه بعد الصراط أو قبله لا يضر، ترده الخلائق يوم القيامة، وهو غير الكوثر الذي هو نهر في الجنة.

ومما يجب اعتقاده أنه يشفع يوم القيامة في فصل القضاء حين تقف الناس ويتمنون الانصراف ولو للنار، فيشفع في انصرافهم من الموقف، وهذه الشفاعة مختصة به ﷺ.

ومما يجب اعتقاده أن الوقوع في الكبائر غير مكفر، ولا يوجب الكفر، وتجب التوبة حالًا من الذنب ولو صغيرة علىٰ المعتمد فيها، ولا تنتقض التوبة بعودة إلىٰ الذنب، بل يجب لهذا الذنب توبة جديدة.

ويجب علىٰ الشخص أن يجتنب الكبر والحسد والغيبة لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن لأبواب السماء حجابًا يردون أعمال أهل الكبر والحسد والغيبة» أي يمنعونها من الصعود، فلا تقبل. والحسد تمني زوال نعمة الغير سواء كان تمنىٰ

أن تأتي له - أي: للحاسد أو لا. والكبر بطر الحق وغمص الخلق، ومعنىٰ: بطر الحق رده علىٰ قائله، ومعنىٰ: غمص الخلق: الاستهزاء بهم.

ويجب أيضًا أن يترك النميمة، وهي السعي بين الناس علىٰ وجه الإفساد، لأنه ورد «لا يدخل الجنة قتات» بفتح القاف، وتشديد التاء المثناة من فوق بعدها ألف وآخرها تاء مثناة من فوق أيضًا. ومحل ما تقدم من حرمة الحسد إن لم تكن النعمةُ حاملةً للمحسودِ علىٰ الفجور وإلا جاز تمني زوال النعمة عنه.

ومما يجب اعتقاده أن بعض من ارتكب الكبائر يعذب ولو واحدًا.

خاتمة: الإيمان لغة: مطلق التصديق، ومنه قوله تعالىٰ حكاية عن أولاد يعقوب: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]. وشرعًا: التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ. واختُلف في معنىٰ التصديق بذلك، فقال بعضهم: هو المعرفة، فكل من عرف ما جاء به النبي ﷺ فهو مؤمن، ويرد علىٰ هذا التفسير أن الكافر عارف، وليس بمؤمن، وهذا التفسير أيضًا لا يناسب قول الجمهور: إن المقلد مؤمن مع أنه ليس بعارف. فالتحقيق: تفسير التصديق بأنه: حديث النفس التابع للجزم، سواء كان بجزم عن دليل ويسمىٰ معرفة أو عن التقليد. فيخرج الكافر لأنه لم يكن عنده حديث النفس، لأن معنىٰ حديث النفس أن تقول: رضيت بما جاء به النبي ﷺ ونفس الكافر لا تقول ذلك، ودخل المقلد فإنه عنده حديث نفس تابع للجزم، وإن لم يكن جزمه عن دليل.

ومما يجب الإيمان به أيضًا معرفة نسبه ﷺ من جهة أبيه ومن جهة أمه: فأما نسبه ﷺ من جهة أبيه فهو: سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن كعب بن لؤي، بالهمز وتركه، بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان. والإجماع منعقد علىٰ هذا النسب إلىٰ عدنان، وليس فيما بعده إلىٰ آدم طريق صحيح فيما ينقل. وأما نسبه ﷺ من جهة أمه فهي: آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة، وعبد مناف هذا غير عبد مناف جده ﷺ بن كلاب أحد أجداده ﷺ، فتجتمع معه ﷺ أمه في جده كلاب.

ويجب أن يعلم أنه ﷺ أبيض مشرب بحمرة علىٰ ما قاله بعضهم. وهذا آخر ما يسر الله به من فضله وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وأصحابه، وعلىٰ أهل بيته كلما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، والحمد لله رب العالمين.

... انتهىٰ من كفاية العوام.

(٧)

متن الغاية والتقريب للإمام أبي شجاع أحمد بن الحسين الأصفهاني[١]

* **قال القاضي أبو شجاع رحمه الله[٢]:**

«سألني بعض الأصدقاء حفظهم الله تعالىٰ أن أعمل مختصرا في الفقه علىٰ مذهب الإمام الشافعي رحمة الله تعالىٰ عليه ورضوانه، في غاية الاختصار ونهاية الإيجاز؛ ليقرب علىٰ المتعلم درسه، ويسهل علىٰ المبتدي حفظه، وأن أكثر فيه من التقسيمات وحصر الخصال. فأجبته إلىٰ ذلك طالبا للثواب، راغبا إلىٰ الله تعالىٰ في التوفيق للصواب، إنه علىٰ ما يشاء قدير، وبعباده لطيف خبير».

* **«كتاب الطهارة»:**

(١) المياه التي يجوز بها التطهير.

(٢) تطهير جلود الميتة.

---

(١) انظر قائمة المراجع والمصادر:

S. KEIJZER: *Précis de Jurisprudence Musulmane selon le rite Châfeite par Abu Chodja; texte arabe avec traduction et annotations. Leyden, 1859.*

يمكن الاستعانة بهذه المراجع بشدة في التعرف إلىٰ تفاصيل الأحكام الفقهية والعبادات الدينية:

Hughes's *Dictionary of Islam, Sachau's Muhammedanisches Recht, Lane's Modern Egyptians, and commentary to his translation of the Arabian Nights,* Burton's *Pilgrimage, and Sell's Faith of Islam.*

(٢) المصدر: «متن أبي شجاع المسمىٰ: الغاية والتقريب»، للقاضي أبي شجاع أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني، القاهرة، د.ت. (ص/ ٢-٤٨).

(٣) المواد التي يجوز استعمالها في الأواني.

(٤) استعمال السواك.

(٥) فروض الوضوء وسنته.

(٦) الاستنجاء من البول والغائط وكيفيته.

(٧) ستة أشياء تنقض الوضوء.

(٨) ستة أشياء توجب الغسل.

(٩) فرائض الغسل وسنته.

(١٠) الاغتسالات المسنونة وهي سبعة عشر غسلًا.

(١١) جواز المسح علىٰ الخفين.

(١٢) شرائط التيمم وفرائضه وسنته.

(١٣) النجاسات والغسل منها.

(١٤) الدماء التي تخرج من الفرج وأحكامها.

* «**كتاب الصلاة**»:

(١) الصلاة المفروضة.

(٢) شرائط وجوب الصلاة، والصلوات المسنونات، والسنن التابعة للفرائض، والنوافل المؤكدة.

(٣) شرائط الصلاة قبل الدخول فيها.

(٤) أركان الصلاة وهي ثمانية عشر ركنًا.

(٥) المرأة تخالف الرجل في خمسة أشياء.

(٦) مبطلات الصلاة وهي أحد عشر شيئًا.

(٧) عدد ركعات الفرائض وسجداتها والتكبيرات والتشهدات والتسليمات والتسبيحات.

(٨) المتروك من الصلاة.

(٩) خمسة أوقات لا يصلىٰ فيها إلا صلاة لها سبب.

(١٠) صلاة الجماعة سنة مؤكدة.

(١١) جواز قصر الصلاة للمسافر.

(١٢) شرائط وجوب الجمعة وشرائط فعلها وفرائضها وهيئاتها.

(١٣) صلاة العيدين.

(١٤) صلاة الكسوف.

(١٥) صلاة الاستسقاء.

(١٦) صلاة الخوف.

(١٧) ما يحرم على الرجال لبسه.

(١٨) ما يلزم في الميت.

* **«كتاب الزكاة»:**

(١) الأشياء التي تجب فيها الزكاة وشرائط وجوبها.

(٢) نصاب الإبل.

(٣) نصاب البقر.

(٤) نصاب الغنم.

(٥) زكاة الخليطان.

(٦) نصاب الذهب والفضة.

(٧) نصاب الزروع.

(٨) نصاب التجارة.

(٩) وجوب زكاة الفطر.

(١٠) الفئات الثمانية المستحقة للزكاة.

* **«كتاب الصيام»:**

(١) شرائط وجوب الصيام وفرائضه وما يفطر الصائم.

(٢) ما يستحب في الصوم، والأيام التي يحرم صومها، والأيام التي يكره صومها، والقضاء والكفارة.

(٣) شرطا الاعتكاف وطبيعته.

* «**كتاب الحج**»:

(١) شرائط وجوب الحج، وأركان الحج، وأركان العمرة، وواجبات الحج، وسنن الحج.

(٢) ما يحرم علىٰ المحرم.

(٣) الدماء الواجبة في الإحرام.

* «**كتاب البيوع وغيرها من المعاملات**»:

(١) شرائط البيوع وأنواعها وما يجوز منها وما لا يجوز.

(٢) الربا في الذهب والفضة والمطعومات.

(٣) وصف السلم وشرائطه.

(٤) الرهن.

(٥) أنواع الذين يصح عليهم الحجر.

(٦) الصلح مع الإقرار في الأموال وما أفضىٰ إليها.

(٧) شرائط الحوالة.

(٨) يصح ضمان الديون المستقرة في الذمة.

(٩) جواز الكفالة بالبدن.

(١٠) شرائط الشركة.

(١١) الوكالة.

(١٢) الإقرار.

(١٣) الإعارة.

(١٤) الغصب.

(١٥) الشفعة.

(١٦) شرائط القرائض.

(١٧) المساقاة.

(١٨) الإجارة.

(١٩) الجعالة.

(٢٠) المخابرة.

(٢١) إحياء الموات.

(٢٢) الوقف.

(٢٣) الهبة.

(٢٤) اللقطة.

(٢٥) اللقيط.

(٢٦) الوديعة.

* **«كتاب الفرائض والوصايا»:**

(١) الوارثون والوارثات الشرعيون.

(٢) فروض الوراثة ونسبها.

(٣) الوصية.

* **«كتاب النكاح وما يتعلق به من الأحكام والقضايا»:**

(١) شرائط النكاح وأضرب نظر الرجل إلىٰ المرأة.

(٢) شرائط صحة النكاح.

(٣) شرائط الخطبة، والمحرم علىٰ الرجل زواجهن، وشرائط رد الرجل والمرأة.

(٤) تسمية المهر.

(٥) وليمة العرس.

(٦) التسوية في القَسْم بين الزوجات.

(٧) جواز الخلع.

(٨) أنواع الطلاق.

(٩) عدد التطليقات وإرجاع المطلقة.

(١٠) الحلف بألّا يطأ الزوج زوجته.

(١١) طلاق الظهار.

(١٢) رمي الزوجة بالزنا (اللعان).

(١٣) عدة المطلقة.

(١٤) علاقة الرجل بالإماء.

(١٥) السكنىٰ والنفقة للمعتدة الرجعية، والبائن، والمتوفىٰ عنها زوجها.

(١٦) إذا أرضعت المرأة بلبنها ولدًا.

(١٧) نفقة الزوجة.

(١٨) نفقة الوالدين والمولودين والرقيق والبهائم.

(١٩) شرائط الحضانة.

* **«كتاب الجنايات»:**

(١) القتل علىٰ ثلاثة أضرب: عمد محض، وخطأ محض، وعمدُ خطأ.

(٢) شرائط وجوب القصاص في القتل.

(٣) شرائط وجوب القصاص الأطراف.

(٤) الدية.

(٥) ضعف البينة في القتل.

(٦) كفارة النفس المحرمة.

* **«كتاب الحدود»:**

(١) الزاني علىٰ ضربين: محصَن وغير محصن.

(٢) القذف بالزنا.

(٣) من شرب خمرا أو شرابا مسكرا.

(٤) شرائط قطع يد السارق.

(٥) قطّاع الطريق.

(٦) القتل دفاعًا عن النفس أو المال أو الحريم.

(٧) شرائط مقاتلة أهل البغي.

(١) استتابة من يرد عن الإسلام.

(٢) تاركو الصلاة.

* **«كتاب الجهاد»:**

(١) شرائط وجوب الجهاد.

(٢) تقسيم الغنيمة في موقعة القتال.

(٣) تقسيم مال الفيء.

(٤) شرائط وجوب الجزية.

* **«كتاب الصيد والذبائح والضحايا والأطعمة»:**

(١) كيفية ذبح الحيوان في الصيد وغيره.

(٢) ما يحل أكله من الحيوان.

(٣) سنة الأضحية.

(٤) العقيقة للمولود.

* **«كتاب السبق والرمي»:**

(١) تصح المسابقة علىٰ الدوابّ، والمناضلةُ بالسهام.

(٢) العوض.

* **«كتاب الأيمان والنذور»:**

(١) لا ينعقد اليمين إلا بالله تعالىٰ، أو باسم من أسمائه، أو صفة من صفات ذاته.

(٢) كفارة اليمين.

(٣) جواز النذر وعدم جوازه.

* **«كتاب الأقضية والشهادات»:**

(١) خصال القضاة وعرف القضاء.

(٢) تقسيم الشراكة.

(٣) البينة واليمين.

(٤) شرائط من تقبل شهادته.

(٥) شرائط العدالة.

(٦) الحقوق ضربان: حق الله تعالىٰ وحق الآدمي.

* **«كتاب العتق»:**

(١) شرائط عامة للعتق.

(٢) الولاء من حقوق العتق.

(٣) التدبير.

(٤) الكتابة.

(٥) إذا أصاب السيدُ أمته فوضعت ما يتبيّن فيه شيء من خلق آدمي.

... انتهىٰ من متن التقريب.

الملحق الثاني

المراجع والمصادر

(١) كتب ومقالات عامة وتأسيسية لدراسة الإسلام.

(٢) في التاريخ والوضع الراهن بالعالم الإسلامي.

(٣) في الفقه والحديث.

(٤) في التصوف والفلسفة والكلام.

(١)

كتب ومقالات عامة وتأسيسية لدراسة الإسلام

سوف يلم الدارس غير العربي بالحياة والفكر الإسلاميين بقراءة مثل هذه الأعمال المترجمة:

وفيات الأعيان لابن خلكان

De Slane (Paris-London; 1843-71)

تاريخ الطبري

Zotenberg (Paris, 1867-74)

رحلة ابن بطوطة

Defrémery and Sanguinetti (Paris; 1858-58)

مروج الذهب للمسعودي

G. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris; 1861-77)

مقدمة ابن خلدون

De Slane (Paris; 1862-68)

نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لشمس الدين الأنصاري

Mehren (Copenhagen; 1874)

الآثار الباقية للبيروني

Sachau (London; 1879)

يمكن أيضًا الانتفاع بالترجمات والهوامش الواردة في:

De Sacy's *Chrestomathie arabe* (Paris j 1826)

ستجدون أيضًا الكثير من المقالات القيمة متناثرة في صفحات مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (نختصرها بالمجلة الألمانية)؛ والمجلة الأسيوية؛ ومجلة الجمعية الأسيوية الملكية (نختصرها بالمجلة الملكية)؛ ومجلة فيينا للدراسات الشرقية (نختصرها بمجلة فيينا). كما أنه من المفيد دومًا لطالب العلم أن يستشير الموسوعة البريطانية.

تعد أفضل ترجمتين للقرآن الكريم هما ترجمة إدوارد بالمر (مجلدان، أكسفورد ١٨٨٠) وترجمة جون روديل (لندن ١٨٧١)؛ إذ تتوخىٰ الأولىٰ الحرص في نقل روح النص القرآني وأسلوبه، والثانية أدق في التعبير عن حرفية النص. وما يزال الشرح الذي أضافه جورج سيل لترجمته للقرآن وتقديمه لها نافعين لدارسي القرآن.

خليق بسائر دارسي الإسلام أن يقرؤوا كتاب «ألف ليلة وليلة» كاملًا باللغة العربية أو بإحدىٰ الترجمات التي صدرت له. ولدينا باللغة الإنجليزية ترجمتان لهذا الكتاب: الأولىٰ لإدوارد لين (وهي ترجمة ناقصة ولكنها دقيقة ومزودة بشرح قيم جدًا)؛ والثانية لريتشارد برتون (وتكاد الطبعة الثانية منها تكون مكتملة، وقد صدرت في اثني عشرة مجلدًا: لندن ١٨٩٤). وتعتبر ترجمة جون باين واحدة من الترجمات المكتملة، شأن طبعة برتون التي طبعت بالجهود الذاتية؛ وبالرغم من أن لغة باين سهلة المأخذ إلا أنه أخفق في توصيل أسلوب النص العربي. ويوجد نسخة ألمانية زهيدة الثمن وتكاد تكون مكتملة ترجمها ماكس هنينج ونشرتها دار ريكلام (لايبزيغ). أمّا نسخة جوزيف ماردروس، فتعوزها الدقة والالتزام بالنص العربي إلىٰ درجة أنها تبطل الانتفاع بها؛ في حين تعتبر نسخة أنطوان غالان ضربًا من العبقرية، ولكنها تنتمي للأدب الفرنسي وليس للأدب العربي.

1. R. P. A. Dozy: *Essai sur l'histoire de l'islamisme. Leyden, 1879.*

– مقدمة مفيدة للقراءة.

2. A. MÜLLER: *Der Islam im Morgen-und-Abendland.* 2 vols. Berlin, 1885, 1887.

– ويعد هذا الكتاب أفضل مرجع عام في تاريخ الإسلام.

3. STANLEY LANE-POOLE: *The Mohammedan Dynasties; chronological*

and genealogical tables with historical introductions. Westminster, 1894.

- كتاب لا غنىٰ عنه لأي دارس للتاريخ الإسلامي.

4. C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur.* 2 vols. Weimar, 1899 ،1898.

- كتاب لا غنىٰ عنه للأسماء والتواريخ والمؤلفات ولكنه ليس مرجعًا تاريخيًا بأي حال من الأحول.

5. T. B. HUGHES: *A Dictionary of Islam.* London, 1896.

- كتاب زاخر بالمعلومات، ولكن ينبغي الحرص في الاستعانة به. وهو يعتمد علىٰ المصادر الفارسية بشدة.

6. E. W. LANE: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* First edition, London, 1836; third, 1842.

- كتاب لا غنىٰ عنه كغيره الكثير والكثير.

7. C. M. DOUGHTY. *Travels in Arabia Deserta* 2 vols. Cambridge, 1888.

- أفضل مرجع يتحدث عن الحياة البدوية، إذ يقدم أوضح الأفكار وأشملها عن طبيعة العقل العربي وأساليب تفكيره.

8. J. L. BURCKHARDT: *Notes on the Bedouins and Wahabys.* 2 vols. London, 1831.

9. T L. BURCKHARDT: *Travels in Arabia.* 2 vols. London, 1829.

10. R. F. BURTON: *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah.* 2 vols. Last edition، London1898 ،.

- كتاب يتحدث عن الحج والدراسات والفكر والحياة الإسلامية بعامة في منتصف القرن التاسع عشر. وهو كتاب مفيد للقراءة ودقيق بدرجة ما.

11. C. SNOUCK HURGRONJE: *Mekka.* 2 vols. and portfolio of plates. Haag, 1888, 1889.

- يفتقر هذا الكتاب إلىٰ حد ما لأسلوب برتون، ولكنه غني بالمعلومات الدقيقة.

12. W. ROBERTSON SMITH *Lectures on the Religion of the Semites.* First

Series. New edition، London, 1894. Kinship and Marriage in Early Arabia. Cambridge, 1885.

13. IGNAZ GOLDZIHER: *Muhammedanische Studien.* I, Halle a. S., 1889. II, 1890.

- كتاب شديد الأهمية شأن سائر إسهامات جولدزيهر في تاريخ الحضارة الإسلامية.

14. ALFRED VON KREMER *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams.* Leipzig, 1868.

15. ALFRED VON KREMER *Culturgeschichte des Orients enter den Chalifen.* 2 vols. Wien, 1875-77. *Culturgeschichtliche Streifzège.* Leipzig، 1873.

16. EDWARD G. BROWNE: *A Year Among the Persians.* London, 1893.

- يقدم هذا الكتاب أقيم عرض للكلام والفلسفة والحياة الفارسية في العصر الحديث، وبخاصة عند الصوفية والبابية.

17. EDWARD G. BROWNE: *A Literary History of Persia.* New York, 1902.

- عبارة عن مقدمات دينية وسياسية حقًا لمثل هذا التاريخ.

18 G. A. HERKLOTS: *Qanoon-e-Islam,* or the Customs of the Moosulmans of India. London, 1832.

(٢)

في التاريخ والوضع الراهن بالعالم الإسلامي

1. AUGUST MÜLLER: *Die Beherrscher der Gläubigen. Berlin, 1882.*

- إلمامة سطرت بسطور من نور وتعتمد علىٰ معرفة واسعة.

2. GUSTAV WEIL: *Geschichte der Chalifen.* 3 vols. Mannheim, 1846-1851.

3. SIR WILLIAM MUIR: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall.* London, 1891.

4. THEODOR NÖLDEKE: *Zur tendentiösen Gestaltung der Urgeschichte des Islâms.*

- مقالة منشورة لنولدكه بالمجلة الألمانية، العدد الثاني والخمسون (ص/ ١٦ وما يليها). جدير بطالب العلم أن يحرص كل الحرص علىٰ دراسة سائر أبحاث نولدكه عن التاريخ المبكر للإسلام.

5. G. VON VLOTEN: *Zur Abbasiden Geschichte.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثاني والخمسون (ص/ ٢١٣ وما يليها) وهي تتحدث عن أوائل العباسيين.

6. R. E. BRÜNNOW: *De Charidschiten unter den ersten Omayyaden.* Leyden, 1884.

7. EDUARD SACHAU: Ü*ber eine Arabische Chronik aus Zanzibar.* Mitth. a.d. Sem. f. Orient. Sprachen. Berlin, 1898.

- üîú/Eè òòëüù ìÌ úéàúøõè.

8. GEORGE PERCY BADGER: *History of the Imams and Seyyids of Oman,*

by Salîl-ibn-Razîk. London: Hakluyt Society, 1871.

- دراسة قيمة عن الكلام والفقه عند الإباضية وتاريخهم.

9. M. J. DE GOEJE: *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides.* Leyden, 1886.

10. JOHN NICHOLSON: *An Account of the Establishment of the Fatemite Dynasty in Africa.* Tübingen and Bristol, 1840.

11. QUATREMÉRE: *Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites.*

- مقالة منشورة بالمجلة الأسيوية، العدد الثالث، الجزء الثاني.

12. SYLVESTRE DE SACY: *Exposé de la religion des Druzes et la vie du Khalife Hakem-biamr-allah.* 2 vols. Paris, 1838.

13. F. WÜSTENFELD: *Geschichte der Fatimiden-Khalifen.* Göttingen, 1881.

14. STANLEY LANE-POOLE: *A History of Egypt in the Middle Ages.* New York, 1901.

- كتاب يتحدث عن أصول الدولة الفاطمية وتأسيسها، والحاكم بأمر الله، وخلافه.

15. H. L. FLEISCHER: *Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pasha von Damaskus.* Kleinere Schriften, iii, pp. 341 ff.

- مقالة نشرت للمرة الأولى بالمجلة الألمانية سنة (١٨٥٧م).

16. E. REHATSEK; *The History of the Wahhabys in Arabia and In India.*

- مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية، عدد ثمان وثلاثين (يناير ١٨٨٠).

17. *Turkey in Europe, by "Odysseus." London, 1900.*

- مرجع يتحدث عن الوضع الراهن بمقدماته التاريخية في تراقيا الشرقية والبلقان بعامة.

18. H. O. DWIGHT: *Constantinople and its Problems.* New York, 1901.

19. A. S. WHITE: *The Expansion of Egypt.* London, 1899.

- كتاب يتحدث عن الوضع في مصر ومقدماته التاريخية.

20. W. W. HUNTER: *Our Indian Mussulmans.* London, 1871.

21. SIR LEWIS PELLY: *The Miracle Play of Hasan and Husain.* London, 1879.

22. W. S. BLUNT: *The Future of Islam.* London, 1880.

(٣)
في الفقه والحديث

1. *The Mishkat, translated by Matthews. Calcutta, 1809.*

- «مشكاة المصابيح» وهو عبارة عن مجموع من الأحاديث، ترجمة ماثيوز.

2. *The Hidaya*, translated by C. Hamilton. II edition. London, 1870.

- كتاب «الهداية» للمرغيناني ترجمة هاملتون.

3. N. B. E. BAILLIE: *A Digest of Muhammadan Law. Hanifi Code.* London, 1865.

The same. *Imameea Code.* London, 1869.

- يتحدث المجلد الأول عن الفقه عند أهل السنة، والثاني عن الفقه عند الشيعة.

4. S. KEIJZER: *Précis de Jurisprudence Musulmane selon le rite Châfeite par Abu Chodja; texte arabe avec traduction et annotations.* Leyden1859 ،.

- ينبغي توخي الحرص في الاستعانة بهذا المرجع.

5. EDUARD SACHAU: *Muhammadanisches Recht nach Schafiitischer Lehre.* Stuttgart & Berlin, 1897.

- يعتمد هذا المرجع بشدة علىٰ حاشية البيروني لمتن أبي شجاع، وهو يغطي إلىٰ حد ما أقل من نصف مادة الأحكام الفقهية ويعد أفضل مقدمة عامة لهذا الموضوع.

6. IGNAZ GOLDZIHER: *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte.* Leipzig1884 ،.

7. IGNAZ GOLDZIHER: *Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesen bei den Muhammedanem.*

- مقالة منشورة لجولدزيهر بالمجلة الألمانية، العدد الأول (ص٤٦٥ وما يليها) ويتناول فيها مسند أحمد بن حنبل.

8. IGNAZ GOLDZIHER: *Zur Litteratur des Ichtilâf al-madhâhíb.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثامن والثلاثون (ص/٦٦٩ وما يليها)، وبها إشارة للشعراني.

9. IGNAZ GOLDZIHER; *Uber eine Formel in der judischen Responsen-litteratur.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثالث والخمسون (ص/٦٤٥ وما يليها)، وتتحدث عن الفتوىٰ والاجتهاد.

10. IGNAZ GOLDZIHER: *Das Princip des Istishab in muham. Gesetzwissenschaft.*

- مقالة منشورة بمجلة فيينا، العدد الأول (ص/٢٢٨ وما يليها).

11. EDUARD SACHAU: *Muhammedanisches Erbrecht nach، der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika.* Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad., 1894.

12. EDUARD SACHAU: *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts.* Wien. Akad., 1870.

13. SNOUCK HURGRONJE: *Le droit musulman. Revue de l'histoire des religions، xxxvii, pp. 1 ff, and 174 ff.*

14. SNOUCK HURGRONJE: *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre von Eduard Sachau; Anzeige.*

- بحث منشور بالمجلة الألمانية، العدد الثالث والخمسون (ص/١٢٥ وما يليها).

15. S. K. KEUN DE HOOGERWOERD: *Studien zur Einführung in das Recht des Islam.* Erlangen, 1901.

- يضم هذا الكتاب مقدمة وجزء من أحد أبوابه عن فقه النكاح في الإسلام، وهو يقدم ترجمة جيدة ولكنها متنوعة كتبت من وجهة نظر فارسية. إلّا أنه لم يصب في كتابة الكلمات المعربة بحروفها المناسبة ولا تسلم المؤلفات العربية التي أوردها من الخطأ.

16. J. WELLHAUSEN: *Medina vor dem Islam. Muhammad's Gemeindeordnung von Medina.* In "Skizzen und Vorarbeiten," Viertes Heft. Berlin, 1889.

17. HUART: *Les Zindîqs en droit musulman.* Eleventh Congress of Orientalists، part iii, pp. 69 ff.

18. D. B. MACDONALD: *The Emancipation of Slaves under Muslim Law.* American Monthly Review of Reviews, March1900 ،.

- بحث للمؤلف بعنوان العتق في الفقه الإسلامي.

(٤)

في التصوف والفلسفة والكلام

1. THEODOR HAARBRÜCKER: *Asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen übersetzt und erklärt,* 2 vols. Halle, 1850-51.

- نشر ويليم كورتن النص العربي لكتاب «الملل والنحل للشهرستاني»، الذي يصعب أحيانًا فهم الترجمة الألمانية لهاربروكر بدونه، في لندن سنة (١٨٤٦م).

2. T. J. DE BOER: *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart, 1901.

- كتاب غير مقنع ولكنه أفضل ما تحدث عن الفلسفة. وهو مجرد إلمامة لا تكاد تلتفت للكلام والتصوف.

3. STANLEY LANE-POOLE: *Studies in a Mosque.* II edition. London, 1893.

- عبارة عن مقالات متعددة لم يعتن لين بول بكتابتها ولا يوثق بها.

4. KREHL: *Beiträge zur Characteristik der Lehre vom Glauben in Islam.* Leipzig1877 ..

5. G. VON VLOTEN: *Les Hachwia et Nabita.* Eleventh Congress of Orientalists, part iii, pp. 99 ff.

- يقتصر هذا المرجع على أولى الفرق الدينية.

6. G. VON VLOTEN: *Irdja. ZDMG, xiv, pp. 181 ff.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الرابع عشر (ص/ ١٨١ وما يليها) تتحدث عن المرجئة.

7. EDUARD SACHAU: *Uber de religiosen Anschauungen der ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrica.* Mitth. a. d. Sem. f. Orient. Sprachen. Berlin1899 ،.

8. H. STEINER: *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam.* Leipzig1865 ،.

9. WILHELM SPITTA: *Zur Geschichte Abu l-Hasan al-Ash'ari's.* Leipzig, 1876.

– أفضل الكتب المتوفرة حتىٰ الآن عن أبي الحسن الأشعري ولكن ينبغي توخي الحرص في الاستعانة به، وبخاصة في ترجمة النصوص الكلامية.

10. MARTIN SCHREINER: *Zur Geschichte des Ash'aritenthums.* In Actes du huitième Congress International des Orientalistes, I, I, pp. 77 ff. Leiden، 1891.

11. M. A. F. MEHREN: *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au troisième siècle de l'Hégire par Abou-l-Hasan Ali el-Ash'ari et continuée par son école.* Third International Congress of Orientalists, vol. ii.

12. G. FLÜGEL: *Al-Kindi genannt "der Philosoph der Araber." Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes.* Leipzig1857 ،.

13. SIR WILLIAM MUIR: *The Apology of al-Kindy, written at the court of al-Mâmûn.* London, 1882.

14. E. SELL: *The Faith of Islam.* London, 1896. II edition.

– كتاب قيّم ولكنه اقتصر علىٰ وجهة نظر أحد دعاة الهند، ومن ثمّ يتميز بلهجة جدلية ومصطلحات فارسية وليست عربية.

15. WALTER M. PATTEN: *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna.* Leyden, 1897.

– يوجد تقييم قيّم لجولدزيهر بالمجلة الألمانية، العدد الثاني والخمسون (ص/ ١٥٥ وما يليها) وهو يتعقب صلة الحنابلة بابن تيمية والوهابية.

16. HEINRICH RITTER: *Ueber unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie.* Göttingen, 1844.

17. FRIEDRICH DIETERICI: *Alfarabi's phitosophische Abhandlungen herausgegeben.* Leiden, 1890. *Aus den arabischen übersetzt.* Leiden1892 ،.

18. AL-FARABI: *Der Musterstaat. Herausgegeben und Übersetzt von Frdr. Dieterici.* Leiden, 1900.

19. G. FLÜGEL: *Ueber Inhalt und Verfasser der arabisehen Encyclopädie der Ikhwan as-Safa.*

- دراسة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثالث عشر، (الصفحة الأولىٰ وما يليها). انظر أيضًا المقالة الممتازة التي كتبها أوغست مولر بموسوعة
"Ersch und Gruber, ii, 42, pp. 272 ff"

وستانلي لين بول في كتابه
"Studies in a Mosque".

20. FRIEDRICH DIETERICI: *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. aus der Schriften der lauteren Brüder herausgegeben.* Berlin and Leipzig1861 ،-1879.

21. IGNAZ GOLDZIHER: *Materialien zur Entwickelungs-geschichte des Sufismus.*

- مقالة منشورة بمجلة فينا، العدد الثالث عشر (ص/ ٣٥ وما يليها).

22. THEODOR NÖLDEKE: *Sufi.* ZDMG, xlviii, pp. 45 ff.

- مقالة منشورة لنولدكه بالمجلة الألمانية، العدد الثامن والأربعون (ص/ ٤٥ وما يليها) ويتحدث فيها عن اشتقاق كلمة (صوفي) والاستخدامات الأولي لهذا الاسم.

23. ADELBERT MERX: *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* Heidelberg, 1893.

24. JOHN P. BROWN: *The Derwishes or Oriental Spiritualism.* London, 1868.

- يقدم هذا الكتاب وصف قيم للدراويش الفارسيين والأتراك في العصور المتأخرة ولكنه وصف غير نقدي.

25. SIR JAMES REDHOUSE: *The Mesnevi of Jelal eddin ar-rumi translated into English.* Book I. London, 1881. See، too، a translation by Whinfield, London, 1887, and an edition of selected ghazels from the Diwan with

translation and valuable introduction by R. A. Nicholson، Cambridge University Press, 1898.

26. E. J. W. GIBB: *A History of Ottoman Poetry.* Vol. i. London, 1900.

- يوجد بهذا المجلد عرض قيّم للإلهيات والتصوف عند الأتراك والفرس في (ص/ ١٣-٧٠).

27. E. H. PALMER: *Oriental Mysticism.* Cambridge, 1867.

28. CARRA DE VAUX: *Avicenne.* Paris, 1900.

- يضم هذا الكتاب إلمامة تمهيدية عن الفلسفة والكلام وصولًا إلىٰ عصر ابن سينا. ويعد كتابه (Algazali. Paris, 1902) تكملة للكتاب الأول.

29. A. VON KREMER: *Uber die philosophischen Gedichte des Abul Ala Ma'arry.* Wien, 1888.

30. A. VON KREMER: *Gedichte des Abu-i-Ala Ma'arri.*

- مقالات منشورة بالمجلة الألمانية، العدد التاسع والعشرون، (ص/ ٣٠٤)؛ العدد الثلاثون (ص/ ٤٠)؛ العدد الواحد والثلاثون (ص/ ٤٧١ ومايليها)؛ العدد الثامن وثلاثون (ص/ ٤٩٩ وما يليها).

31. ABU-L-ALA AL-MA'ARRI: *Letters Arabic and English, with notes, etc., edited by D. S. Margoliouth.* Oxford, 1898.

- انظر أيضًا أبحاث رينولد نيكلسون المنشورة بالمجلة الملكية، أكتوبر ١٩٠٠م وما يليه؛ ومقالات ديفيد مرجليوث لأبريل ١٩٠٢م.

32. E. FITZGERALD: *The Ruba'iyat of Omar Khayyam. With a commentary by H. M. Batson and a biographical Introduction by E. D. Ross.* New York, 1900.

- تعتبر ترجمة روس هي المعالجة الوحيدة علىٰ الإطلاق التي نجحت في نقل حياة عمر الخيام والعصر الذي عاش فيه. وتوجد ترجمات عديدة للرباعيات نفسها، منها ترجمة إدوارد واينفيلد، وترجمة جون بين، وترجمة مس كادل.

33. MARTIN SCHREINER: *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanem.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثاني والأربعون، (ص/ ٥٩١ وما يليها) وهي تتحدث عن ابن حزم وفخر الدين الرازي.

34. MARTIN SCHREINER: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen in Islam.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الثالث والخمسون، (ص/ ٥١ وما يليها) وهي عبارة عن مجموعة قيمة للغاية من المواد التي لا تخلوا من الفجوات الكثيرة وسوء التصنيف.

35. D. B. MACDONALD: *The Life of al-Ghazzali.* In the Journal of the American Oriental Society, vol. xx, pp. 71-132.

- بحث للمؤلف بعنوان حياة الغزالي.

36. D. B. MACDONALD: *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a translation of a book of the Ihya of al-Ghazzali.*

- بحث منشور للمؤلف بالمجلة الملكية، لشهري أبريل وأكتوبر ١٩٠١م، ويناير ١٩٠٢م، بعنوان: التدين الانفعالي في الإسلام بسبب تأثره بالسماع والغناء

37. MIGUEL ASIN PALACIOS: *Algazel, dogmatica, moral, ascetica.* Zaragoza, 1901.

38. C. BARBIER DE MEYNARD: *Traduction nouvelle du Traité de Ghazzali, intitulé* Le Preservatif de l'Erreur.

- مقالة منشورة بالمجلة الأسيوية، العدد السابع، الجزء التاسع (ص/ ٥ وما يليها).

39. T. J. DE BOER: *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn. Roshd.* Strassburg1894 ،.

- شرع البارون كرّا دي فو في ترجمة كتاب الإحياء للغزالي في
Muséon, xxviii, p.143"

يونيو ١٨٩٩م.

40. IGNAZ GOLDZIHER: *Materialien zur Kenntniss des Almohadenbewegung in Nordafrika.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الواحد والأربعون، (ص/ ٣٠ وما يليها).

41. IGNAZ GOLDZIHER: *Die Bekenntnissformeln der Almohaden.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد الرابع والأربعون، (ص/١٦٨ وما يليها).

42. ROBERT FLINT: *Historical Philosophy in France and French Belgium and Switzerland.* New York, 1894.

- يشتمل هذا الكتاب علىٰ تقييم ممتاز لابن خلدون باعتباره مؤرخًا فلسفيًا.

43. A. VON KREMER: *Ibn Chaldun and seine Culturgeschichte der islamischen Reiche.* Wien, 1879.

ERNEST RENAN: Averroes et l'Averroisme. III edition. Paris, 1861.

- نشر دوزي تقييمه لكتاب رينان «ابن رشد والرشدية» بالمجلة الأسيوية، العدد الخامس، الجزء الثاني (ص/٩٣ وما يليها). ويضم هذا التقييم وصفًا عجيبًا لبرلمان الأديان ببغداد نحو (١٠٠٠م).

44. *Philosophie end Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt von M.J. Müller.* München1875 ،.

- نشر جوزيف مولر النص العربي لابن رشد سنة (١٨٥٩م).

45. LEON GAUTHIER: *Ibn Thofail-Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique. Texte arabe et traduction française.* Alger, 1900.

- توجد طبعة أسبق لقصة ابن طفيل ترجمها إدوارد بوكوك باللغة اللاتينية (اكسفورد ١٩٧١).

46. M. A. F. MEHREN: *Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sa'bin Abd oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II. de Hohenstaufen.*

- مقالة منشورة بالمجلة الأسيوية، العدد السابع، الجزء الرابع عشر (ص/ ٣٤١ وما يليها).

47. S. GUYARD: *Abd ar-Razzaq et son traité de la Prédestination et du libre arbitre.*

- مقالة منشورة بالمجلة الأسيوية، العدد السابع، الجزء الأول (ص/ ١٢٥ وما يليها).

48. A. DE KREMER: *Notice sur Sha'rany.*

- مقالة منشورة بالمجلة الأسيوية، العدد السادس، الجزء الحادي عشر (ص/ ٢٥٣ وما يليها).

49. G. FLUGEL: *Scha'rani und sein Werk uber die muhammadanische Glaubenslehre.*

- مقالة منشورة بالمجلة الألمانية، العدد العشرون (الصفحة الأولىٰ وما يليها).

50. IGNAZ GOLDZIHER: *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a.* Wien, 1874.

51. JAMES L. MERRICK: *The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah Traditions of the Ifyat-ul-Kuloob.* Boston, 1850.

52. J. B. RULING: *Beiträge zur Eschatologie des Islam.* Leipzig, 1895.

53. L. GAUTHIER: *Ad-dourra al-fakhira; la perle précieuse de Ghazali.* Genève, 1878.

- كتاب «الدرة الفاخرة لكشف علوم الآخرة» للغزالي باللغتين العربية والفرنسية، وهو يقدم عرضًا قيّمًا لعلوم الآخرة عند المسلمين.

54. M. WOLFF: *Muhammedanische Eschatologie.* Leipzig, 1872. In Arabic and German; an account of popular Muslim eschatology.

- كتاب «أحوال القيامة» باللغتين العربية والألمانية، وهو يعرض علوم الآخرة عند المسلمين.

56. DEPONT ET CAPPOLANI: Les Confréries religieuses Musulmanes. Alger, 1897.

57. SNOUCK HURGRONJE: *Les Confréries religieuses, la Mecque et le Panislamisme, in Revue de l'histoire des religions, xliv*, pp. 262 ff.

الملحق الثالث

جدول بأهم الأحداث التاريخية

الملحق الثالث

جدول بأهم الأحداث التاريخية

١١ للهجرة	وفاة رسول الله وخلافة أبي بكر
١٣	خلافة عمر بن الخطاب
١٤	معركة القادسية؛ فتح بيت المقدس؛ تشييد البصرة؛ فتح دمشق
١٧	تشييد الكوفة؛ فتح الشام وبلاد الرافدين
٢٠	فتح مصر
٢١	معركة نهاوند؛ فتح فارس
٢٣	خلافة عثمان بن عفان
٣٠	المرحلة الأخيرة من جمع ومراجعة القرآن
٣٥	خلافة علي بن أبي طالب
٣٦	معركة الجمل
٤٠	وفاة علي بن أبي طالب
٤١	خلافة معاوية أول الخلفاء الأمويين؛ فتح هراة
٤٩	وفاة الحسن بن علي
٥٦	فتح سمرقند
٦٠	انفصال الإباضية عن الخوارج
٦١	كربلاء ووفاة الحسين بن علي

٧٣ اقتحام مكة ووفاة عبد الله بن الزبير

٧٤ فتح قرطاجة

٨٠ إعدام معبد الجهني

٨١ وفاة محمد بن الحنفية

٩٣ فتح طليطلة

٩٩-١٠١ خلافة عمر بن عبد العزيز

١١٠ وفاة الحسن البصري

١١٤ شارل مارتل في تور (٧٣٢م)

١٢١ وفاة زيد بن زين العابدين

١٢٤ وفاة الزبير بن العوام

١٢٧-١٣٢ خلافة مروان الثاني الخليفة الأموي

١٣٠ قتل جهم بن صفوان!

١٣١ وفاة واصل بن عطاء

١٣٢ سقوط الأمويين؛ السفاح أول الخلفاء العباسيين

١٣٤ أول أئمة الإباضية

١٣٥ وفاة رابعة العدوية

١٣٦-١٥٨ خلافة أبي جعفر المنصور

١٣٨-٤٢٢ الأمويون بقرطبة

١٤٠ مقتل ابن المقفع

١٤٣ مذنب هالي

١٤٤ وفاة عمر بن عبيد الله!

١٤٥ تشييد بغداد؛ وفاة عائشة بنت جعفر الصادق

١٤٧ بيعة المهدي بالخلافة بعد أبيه

١٤٨ وفاة جعفر الصادق

٤٥٠	اضطهاد الأشعرية
٤٥٥	ألب أرسلان، ووزيره نظام الملك، ونهاية اضطهاد الأشعرية
٤٥٦	وفاة ابن حزم الظاهري
٤٦٥	وفاة القشيري
٤٧٨	وفاة إمام الحرمين
٤٨١	وفاة ناصر خسرو
٤٨٣	سيطرة حسن بن الصباح علىٰ قلعة ألموت
٤٨٥	اغتيال نظام الملك
٤٨٨	خروج الغزالي من بغداد
٥٠٥	وفاة الغزالي
٥١٥	وفاة عمر الخيام
٥١٦	وفاة البغوي
٥٢٤	وفاة ابن تومرت المهدي
٥٢٤-٥٥٨	خلافة عبد المؤمن بن علي الكومي
٥٢٤-٦٦٧	دولة الموحدين
٥٣٣	وفاة أبي بكر بن باجة
٥٣٧	وفاة أبي حفص النسفي
٥٣٨	وفاة الزمخشري
٥٤٠	وفاة يهوذا اللاوي (١١٤٥م)
٥٤٦	وفاة أبي بكر بن العربي
٥٤٨	وفاة الشهرستاني
٥٥٨	وفاة عبد المؤمن خليفة الموحدين
٥٥٨	وفاة عدي الهكاري
٥٥٨-٥٨٠	خلافة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي

٥٦١	وفاة عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية
٥٦٧	فتح صلاح الدين لمصر ونهاية الفاطميين
٥٧٦	تأسيس الطريقة الرفاعية
٥٨٠	وفاة أبي يعقوب الموحدي
٥٨٠-٥٩٦	خلافة أبي يوسف يعقوب بن يوسف المنصور
٥٨١	وفاة ابن طفيل
٥٨٧	قتل السهروردي
٥٨٩	وفاة صلاح الدين
٥٩٠	وفاة أبي شجاع!
٦٠١	وفاة ابن رشد؛ وفاة أبي يوسف المنصور الموحدي
٦٠٦	وفاة موسىٰ بن ميمون (١٢٠٤م)
٦٢٠	وفاة فخر الدين الرازي
	وفاة أبي الحجاج بن طملوس؛ وفاة فخر الدين بن عساكر؛ وفاة سان فرانسيس الأسيزي (١٢٢٦م)
٦٢٥-٩٤١	الحفصيون بتونس
٦٣٠-٦٤٠	خلافة أبي محمد الرشيد عبد الواحد الموحدي
٦٣٢	وفاة عمر بن الفارض
٦٣٨	وفاة ابن العربي
٦٤٨	وفاة فريدريك الثاني (١٢٥٠م)
٦٥٤	نهاية الحشاشين علىٰ أيدي المغول؛ وفاة الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية
٦٦٧	وفاة ابن سبعين؛ نهاية دولة الموحدين
٦٧٢	وفاة جلال الدين الرومي
٦٧٥	وفاة أحمد البدوي مؤسس الطريقة البدوية
٦٨١	وفاة ابن خلكان

٦٨٥	وفاة البيضاوي
٦٩٣، ٦٩٨-٧٠٨، ٧٠٩-٧٤١	فترة حكم السلطان المملوكي محمد الناصر
٧١٩	وفاة نصر المنبجي!
٧٢٤	تواصل تدريس فلسفة ابن رشد في ألمرية
٧٢٨	وفاة بن تيمية؛ وفاة ميستر إكهرت (١٣٢٨م)
٧٣٠	وفاة عبد الرزاق الكاشاني
٧٥٦	وفاة عضد الدين الإيجي؛ وفاة هاينريش زويزه
٧٩١	وفاة التفتازاني؛ وفاة النقشبندي مؤسس الطريقة النقشبندية
٨٠٨	وفاة ابن خلدون
٨٥٧	فتح القسطنطينية؛ إنشاء منصب شيخ الإسلام (١٤٥٣م)؛ وفاة توما الكمبيسي (١٤٧١م)
٨٩٥	وفاة محمد بن يوسف السنوسي
٩٠٧	قيام الدولة الصفوية
٩٢٢	فتح الأتراك العثمانيين لمصر
٩٤٥	وفاة المتوكل بالله آخر الخلفاء العباسيين
٩٥١	بداية أشراف المغرب
٩٧٣	وفاة الشعراني
١٢٠١	وفاة محمد بن عبد الوهاب (١٧٨٧م)
١٢٠٥	وفاة المرتضىٰ الزبيدي؛ علو نجم الفضالي نحو ١٢٢٠هـ
١٢٥٢	تأسيس الحركة السنوسية (١٨٣٧م)
١٢٦٠	وفاة إبراهيم الباجوري؛ فرمان الباب العالي بإسقاط حد الردة
١٢٧٥	وفاة مؤسس الحركة السنوسية (١٨٥٧م).

سلسلة ترجمات:

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثاراً للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

يعتبر الاطلاع على المنتج الاستشراقي المعني بالعلوم الإسلامية المختلفة من أهم الأعمال التي ينبغي للباحثين والمتخصصين الاهتمام به والسعي لتتبعه ورصد تطوراته وأدواته المنهجية في التعاطي مع مختلف فروع علوم الدين.

ويعتبر دانكن ماكدونالد من أوائل المستشرقين الذين أنجزوا دراسات مهمة حول الفقه والشريعة والدولة في الإسلام، بالإضافة لاهتمامه بعلم الكلام الإسلامي.

ينتقل ماكدونالد بين فصول هذا الكتاب، الذي يصدر في نسخته العربية عن مركز نماء، من الحديث عن قضية الخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتفاصيلها، ثم نظريات الإمامة عن مختلف الفرق الإسلامية، إلى الحديث حول الفقه وواقعه وتطوره من لدن عصر النبي إلى بواكير الفرق الإسلامية. بينما يستطرد ماكدونالد في حديثه عن علم الكلام وتاريخه ومختلف مسائله ومسالكه.

ولد هذا الكتاب في سياق رؤية المؤلف خلو الساحة الأكاديمية الغربية وقتئذ من أية كتابات مرجعية يستند لها طلبة العلم في كليات اللاهوت والدراسات الدينية المعنيين بدراسة الإسلام، وفي ظل معايشة المؤلف للمسلمين فترات طويلة أكسبته معرفة جيدة نسبيًا بالعرب والمسلمين.

ويعد الكتاب صورة ممثلة لرؤية قطاع واسع من المستشرقين لتاريخ الفكر الإسلامي.

المؤلف:

دانكن بلاك ماكدونالد

Duncan Black MacDonald

مستشرق أمريكي (١٨٦٣ – ١٩٤٣م) درس اللغات السامية في جامعتي غلاسكو ثم برلين، ثم عمل كبروفيسور للغات السامية بمدرسة هارتفورد لعلوم اللاهوت عام ١٨٩٢م، وأنشأ أول مدرسة بالولايات المتحدة لخدمة الإرساليات التبشيرية بين مسلمي الشرق الأوسط.

له عدد من المؤلفات عن الإسلام منها: «العتق في الفقه الإسلامي» و«أوجه الإسلام» و«حياة الغزالي».

المترجم:

محمد سعد كامل

باحث ومترجم مصري، صدر له عدد من الترجمات منها: ترجمة كتاب «قراءة داروين في الفكر العربي» لمروة الشاكري، وترجمة كتاب: «الجريمة والعقاب في الشريعة» لرودولف بيترز.

الثمن: 14 $

ISBN 978-614-431-669-6
9 786144 316696